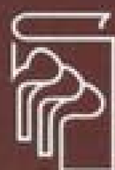
بابک احمدی

رساله‌ی تاریخ

جستاری در هرمنوتیک تاریخ



رساله‌ی تاریخ

جستاری در هرمنوتیک تاریخ



بابک احمدی

رساله‌ی تاریخ

جستاری در هرمنوتیک تاریخ



رساله‌ی تاریخ

جستاری در هرمنوتیکِ تاریخ

بابک احمدی

طرح جلد از ابراهیم حقیقی
چاپ اول بهار ۱۳۸۷، شماره‌ی نشر ۸۷۴، ۲۲۰۰ نسخه، چاپ فرارنگ
شابک: ۷-۹۶۳-۳۰۵-۹۶۴-۹۷۸

نشرمرکز: تهران، خیابان دکتر فاطمی، روبروی هتل لاله، خیابان باباطاهر، شماره‌ی ۸
صندوق پستی ۵۵۴۱-۱۴۱۵۵ تلفن: ۳-۸۸۹۷۰۴۶۲ فاکس: ۸۸۹۶۵۱۶۹
Email:info@nashr-e-markaz.com

سرشناسه: احمدی، بابک، ۱۳۲۷-
عنوان و نام پدیدآور: رساله‌ی تاریخ: جستاری در هرمنوتیکِ تاریخ /بابک احمدی
مشخصات نشر: تهران: نشرمرکز، ۱۳۸۶
مشخصات ظاهری: شش، ۱۸۳ ص
شابک: 978-964-305-963-7
وضعیت‌فهرست‌نویسی: فیپا
یادداشت: An Essay on History: The Hermeneutic Vision of History
یادداشت: کتابنامه به صورت زیرنویس
یادداشت: نمایه
عنوان دیگر: جستاری در هرمنوتیکِ تاریخ
موضوع: تاریخ ـ فلسفه
رده‌بندی کنگره: ۱۳۸۶ ۵ ر ۳ الف / D ۱۶/۸
رده‌بندی دیویی: ۹۰۱
شماره کتابشناسی ملی: ۱۱۶۸۵۷۶

قیمت ۳۲۰۰ تومان

فهرست

فصل یکم

دو معنای تاریخ

۱

واژه‌ی یونانی historia چندین معنا داشت.[1] مهم‌ترین آن‌ها «پژوهش» بود و بعد «دانش»، «علم»، «شرح نوشتاری پژوهش‌ها»، «گزارش»، «روایت» و «تاریخ رویدادها». خود این واژه‌ی یونانی ریشه در historein داشت به معنای «پژوهش» و «کشف». واژه‌ی یونانی از راه زبان لاتین به تمامی زبان‌های اروپایی وارد شد. تاریخ را به فرانسوی Histoire، به ایتالیایی storia، به انگلیسی History، و به روسی Istorija می‌گویند. در آلمانی هم نخست واژه‌ی Historie به کار می‌رفت، اما از سده‌ی هجدهم واژه‌ی دیگری یعنی Geschichte رایج شد، البته صفت historich به معنای «تاریخی» و اسم Historiker به معنای «تاریخ‌نگار» هنوز به کار می‌روند. هگل از واژه‌ی Historismus در توصیف رویکرد تاریخی به یزدان‌شناسی استفاده می‌کرد و هایدگر واژه‌ی Historie را به معنای «گزارش تاریخی» به کار می‌برد. واژه‌ی آلمانی Geschichte از geschehen

---

۱. در بازگشت‌ها رسم خط نویسندگان و مترجمان حفظ شده است.
در پانوشت‌ها تاریخ انتشار منابع لزوماً نخستین چاپ آن‌ها نیست.

به معناهای «انجام دادن» و «اتفاق افتادن» آمده و معنای آن «رشته‌ی رویدادها» بود. رسمیت یافتن آن به جای واژه‌ی Historie تا حدود زیادی به خاطر کاربردش در آثار تاریخ‌نگاران و به ویژه یوهان گوتفرید هردر، بود که آن را «پژوهش نظام‌مند و انتقادی رویدادهای گذشته» خوانده بود.

درباره‌ی ریشه‌ی واژه‌ی عربی «تاریخ» میان زبان‌شناسان اتفاقِ نظر وجود ندارد و می‌توان شرحی از اختلاف آن‌ها را در مدخل تاریخ در ***لغت‌نامه‌ی دهخدا*** یافت. برداشت غالب این است که «تاریخ» واژه‌ای معرّب است و از زبانی دیگر به عربی وارد شده است، شاید از عبری که در آن واژه‌ی «یِرَخ» (Yerakh) به معنای تاریخ است. در متون کهن عربی و فارسی گزارشِ رویداد را «خبر» می‌نامیدند و حالت جمع آن یعنی لفظ «اخبار» را به معنای «تاریخ‌نگاری» نیز به کار می‌بردند. خواجه نظام‌الملک طوسی در مقدمه‌ی ***سیاست‌نامه*** نوشته که «در هر جای و در هر فصلی آنچه لایق بود از اخبار و حکایات از گفتهٔ بزرگان آورد تا به وقت خواندن ملال نگیرد و به طبع نزدیکتر باشد».[1] اما نمونه‌ی قدیم‌تر باب ششم از مقالت اوّل ***مفاتیح العلوم*** ابوعبدالله محمد خوارزمی (نگارش بین سال‌های ۳۶۷ تا ۳۷۲ هجری قمری) درباره‌ی «اخبار» است و در آن باب اطلاعات مفیدی درباره‌ی تاریخ‌نگاری و نیز در مورد واژه‌هایی که در نوشته‌های تاریخی عربی و فارسی زیاد به کار می‌رفتند، ذکر شده است.[2] ابن‌ندیم که در سده‌ی چهارم هجری ***کتاب الفهرست*** را می‌نوشت بارها لفظ «اخبار» را

---

۱. ابوعلی حسن بن‌علی ملقّب به نظام‌الملک طوسی، *سیاستنامه (سیرالملوک)*. به کوشش ج. شعار، تهران، ۱۳۵۸، ص. ۲.

۲. ابوعبدالله محمدبن احمد بن یوسف کاتب خوارزمی، *مفاتیح العلوم*، ترجمه‌ی ح. خدیوجم، چاپ دوم، تهران، ۱۳۶۲، صص. ۱۲۲-۹۷.

در همین معنا به کار برد.[۱] نویسندگان آن دوران شرح حال بزرگان علم، هنر و دین را هم «اخبار» می‌گفتند. نکته‌ی شگفت‌انگیز این است که اخبار که به عنوان یک علم در ***مفاتیح العلوم*** اهمیت و احترام داشت در ***احصاء العلوم*** ابونصر فارابی (که اندکی زودتر در نیمه‌ی نخست سده‌ی چهارم هجری نوشته شده بود) جایی نداشت و هیچ اشاره‌ای به آن نشده بود.[۲] به نظر می‌رسد که فارابی نمی‌پذیرفت که اخبار یا دانش تاریخی را در ردیف علوم بیاورد.

حدود چهارصد سال بعد ابن خلدون ***تاریخ العبر*** را نوشت. مقدمه‌ی حجیم کتاب از خود این تاریخ مهم‌تر و مشهورتر است. در آغاز این مقدمه ابن خلدون هرگونه تردیدی را در مورد این که تاریخ یک علم باشد مردود دانست. پس از شرح کوتاهی از فواید عملی تاریخ نوشت: «در فهمیدن آن دانایان و نادانان یکسانند، چه در ظاهر اخباری بیش نیست دربارهٔ روزگارها و دولتهای پیشین... اما در باطن، اندیشه و تحقیق دربارهٔ حوادث و مبادی آنها و جستجوی دقیق برای یافتن علل آنهاست، و علمی است دربارهٔ کیفیات وقایع و موجبات و علل حقیقی آنها، و بهمین سبب تاریخ از حکمت سرچشمه میگیرد و سزاست که از دانشهای آن شمرده شود».[۳] ابن خلدون در نگارش تاریخ قائل به روش درست بود و می‌نوشت که انگشت‌شماری از مورخان مسلمان (چون محمد ابن‌اسحاق، ابوجعفر محمد بن‌جریر طبری، ابن‌کلبی، محمد بن‌عمر واقدی، سیف بن‌عمر اسدی و ابوالحسن علی مسعودی) با این روشِ درست آشنا بوده‌اند، اما

---

۱. محمدبن اسحاق الندیم، *کتاب الفهرست*، ترجمه‌ی م. تجدد، تهران، ۱۳۶۶. به ویژه بنگرید به مقاله‌ی سوم، صص. ۲۵۷-۱۵۰.

۲. ابونصرمحمدبن محمد فارابی، *احصاء العلوم*، ترجمه‌ی ح. خدیوجم، تهران، ۱۳۴۸.

۳. عبدالرحمن بن‌خلدون، مقدمهٔ *ابن خلدون*، ترجمه‌ی م. گنابادی، چاپ چهارم، تهران، ۱۳۶۳، ص. ۲.

بسیاری با روش‌های نادرست به روایات جعلی تکیه کرده‌اند. ابن خلدون کار آن‌ها را مردود دانست و نوشت که «انتقادکنندهٔ بینا میتواند با مقیاس هوش خویش سره بودن یا ناسره بودن آن منقولات را بسنجد»؛ و بعد به دسته‌بندی انواع تاریخ‌نگاری پرداخت. کار خودش را به دقت تصنیف کتابی دانست که «از روی احوال نژادها و نسلهای پی‌درپی پرده برداشته» و «علل و موجبات آغاز تشکیل دولتها و تمدنها را در آن آشکار ساخته».[1] او در آغاز کتابِ نخست «حقیقت تاریخ» را «خبر دادن از اجتماع انسانی یعنی اجتماع جهان و کیفیاتی که بر طبیعت این اجتماع عارض می‌شود» دانست و «کیفیات» موردنظرش را با مثال‌هایی چون توحش، هم‌زیستی، عصبیت‌ها، انواع جهان‌گشایی‌ها و چیرگی گروهی بر گروه دیگر و عوارض این همه چون تشکیل سلطنت، دولت و نیز آن‌چه انسان در پرتو کار و کوشش خود به دست می‌آورد چون پیشه‌ها، معاش، دانش‌ها و هنرها توضیح داد. در یک کلام او کار خود را تاریخ‌نگاری زندگی مدنی و اجتماعی می‌دانست.[2]

روح کلی نوشته‌های ابن خلدون در توضیح معنای تاریخ و کشف روش درست نگارش تاریخ و نقد به روش‌ها و نوشته‌های نادرست تکیه به خرد بود و این دستاورد مهمی در کار او محسوب می‌شد. ملاک او در تشخیص خبر درست از خبر نادرست داوری عقلانی بود. همانند این حکم در اثر او فراوان آمده: «ولی بنیان نهادن شهری از فلزات چنانکه می‌بینیم از محالات و دور از عقل است»[3]. حکم عقل اهمیت دادن به تقدم اخبار یا به قول او «طریقه‌ی تعدیل راویان مقدم» است، مگر آن‌که «خبر به ذاته محال باشد». برای فهم «مطابقت با واقع» باید «در امکان روی دادن اینگونه اخبار اندیشید و آنها را با هم سنجید و این امر در اینگونه اخبار از

۱. پیشین، صص. ۴ و ۶.
۲. پیشین، ص. ۶۴.
۳. پیشین، ص. ۶۸.

تعدیل مهمتر و مقدم بر آن است». ابن خلدون با یافتن شیوه‌ای استوار بر عقل مبنایی از روش‌شناسی علمی را پیشنهاد داد. علم تاریخ متوجه تمدن بشری یا به بیان خود او «عمران» است. موضوع آن کشف دستاوردهای انسانی است. پس پژوهش در زندگی اجتماعی، یعنی جامعه‌ای خاص را مورد دقت قرار دادن و پژوهش گسترده در زمینه‌ی شیوه‌های زندگی افراد و نحوه‌ی کار و معیشت آنان و کشف مناسبات آن‌ها با هم و آن‌چه ساخته‌اند، به منزله‌ی راهنمای کار عقلی در کشف خبرهای درست خواهد بود: «قانون بازشناختن حق از باطل دربارهٔ ممکن بودن یا محال بودن اخبار چنان خواهد بود که باجتماع بشری یا عمران درنگریم و این مسائل را از یکدیگر بازشناسیم: کیفیات ذاتی و طبیعی اجتماعی، آنچه عارضی و بی‌اهمیت است و آنچه ممکن نیست بر آن عارض شود. و هر گاه این شیوه را بکار بریم، در بازشناختن حق از باطل و تشخیص دادن اخبار راست از دروغ برای ما بمنزلهٔ قانونی برهانی و منطقی خواهد بود که هیچگونه شک بدان راه نیابد و درین هنگام اگر در خصوص کیفیاتی که در اجتماع روی میدهد چیزی بشنویم خواهیم توانست بوسیلهٔ آن اخبار پذیرفتنی را از ناسره بازشناسیم و این شیوه معیاری صحیح خواهد بود که مورخان خواهند توانست در نقل کردن مطالب، راه راست و درستی را بجویند... گویا این شیوه خود دانش مستقلی باشد زیرا موضوعی است که همان عمران بشری و اجتماع انسانیست، و هم دارای مسائلی است که عبارت از بیان کیفیات و عوارضی است که یکی پس از دیگری بذات و ماهیت عمران می‌پیوندد و این امر، یعنی داشتن موضوع و مسائل خاص، از خصوصیات هر دانشی است، و معنی علم همین است خواه وضعی باشد و خواه عقلی».[1]

دیدیم که ابن‌خلدون واژه‌ی «مورّخ» را به‌عنوان کسی که رویدادهای

---

۱. پیشین، ص. ۶۹.

گذشته را بازگو می‌کند به کار برده بود.[۱] در ادب فارسی هم این واژه به همین معنا به کار می‌رفت، برای نمونه در *جامع‌التواریخ* رشیدالدین فضل‌الله دبیر در سده‌ی هشتم بارها تکرار شده است. مورّخ کسی است که به صورت گفتاری یا نوشتاری رویدادهای پیشین را بازگو کند و شرح دهد. شاهد عینی‌ای که رویدادی را برای ما روایت می‌کند با نویسنده‌ای که هزار سال بعد آن رویداد را در کتابی شرح می‌دهد، هر دو مورّخ نامیده می‌شوند. من واژه‌ی تاریخ‌نگار را به طور عمده درباره‌ی کسی به کار می‌برم که تاریخ را می‌نویسد، یعنی نگارنده‌ی تاریخ است. برای دقت بیش‌تر باید بگویم که این واژه را در برابر دو واژه‌ی رایج در زبان‌های اروپایی به کار برده‌ام: ۱) به همان معنای بسیار رایج «تاریخ‌نویس» معادل واژه‌ی انگلیسی Historian؛ ۲) در برابر واژه‌ی انگلیسی Historiographer که معنای آن پیچیده‌تر است. در زبان فرانسوی Historiographe را به کسی می‌گویند که «به طور رسمی مامور شود تا تاریخ روزگار خود را بنویسد». راسین و بوالو تاریخ‌نگاران لویی چهاردهم بودند. هم‌چنین Historigraphie به معنای مجموعه‌ی تاریخ‌هایی است که درباره‌ی دوره‌ی معینی نوشته شوند، برای مثال می‌گویند L'historiographie byzantine یعنی تاریخ‌های نوشته شده درباره‌ی دوران بیزانس.[۲] در زبان انگلیسی اما کاربرد Historiography وسیع‌تر است. یکی از معناهای آن همان تاریخ‌نگاری یعنی نوشتن رویدادهای گذشته است؛ معنای دیگر مجموعه‌ی شگردها، نظریه‌ها و اصولی است که در نگارش تاریخ به کار می‌روند؛ معنای سوم تاریخی است که درباره‌ی تاریخ‌نگاری‌های دیگران نوشته شود، برای نمونه کار تاریخ‌نگاری که

---

۱. درمتن عربی مقدمه واژه‌ی «مورّخ» آمده، و مترجم فارسی هم آن را حفظ کرده است.

2. *Le Nouveau Petit Robert,* Paris, 2007.

درباره‌ی آثاری می‌نویسد که موضوع آن‌ها تاریخ موسیقی است؛ سرانجام معنایی کم‌تر رایج دارد که «تاریخ رسمی» است، تاریخی که بنا به سفارش یا دستور مراجع قدرت‌مندی تهیه شود. به این ترتیب Historiographer یکی از این چهار کار را انجام می‌دهد.[1] من در این رساله هر جا به چنین معناهای خاصی برخوردم همان واژه‌ی «تاریخ‌نگار» را به کار بردم.

۲

واژه‌ی «تاریخ» را به دو معنای اصلی به کار می‌بریم: ۱) شماری از رویدادهای گذشته را «تاریخی» می‌خوانیم (گاه رویدادی خاص چون کشته شدن ستارخان، گاه زنجیره‌ای به هم‌پیوسته از وقایع چون جنبش انقلابی مشروطه)؛ ۲) بازگویی یا بازنویسی رویدادی خاص یا رشته‌ای از اتفاق‌ها را «تاریخ» می‌نامیم (چون کتاب ***تاریخ مشروطه‌ی ایران*** نوشته‌ی احمد کسروی). تمامی واژه‌هایی که در زبان‌های اروپایی در برابر واژه‌ی عربی و فارسی «تاریخ» به کار می‌روند این دو معنای اصلی را دارند، به اضافه‌ی معناهای دیگری که ویژه‌ی هر یک از آن زبان‌ها است. در زبان فارسی واژه‌ی «تاریخ» جز آن دو معنای اصلی در موارد دیگری هم به کار می‌رود. برای مثال بر زمان بر حسب روز، ماه و سال دلالت دارد (مثل «تاریخ تولد» افراد) که تا چند دهه‌ی پیش به آن «ماده‌ی تاریخ» می‌گفتند. امروز گاه واژه‌ی «تاریخ» را به عنوان تدقیقِ زمان به کار می‌برند (مثل «چکِ تاریخ‌دار»). این نوع استفاده از «تاریخ» در ادبیات قدیم فارسی هم سابقه دارد، چنان که سعدی در ***گلستان*** نوشته: «از آن تاریخ ترک صحبت

---

1. *Random House Compact Unabridged Dictionary*, New York, 2006.

گفتیم و طریق عزلت گرفتیم».[۱] گذشته از این‌ها «تاریخ» به صورت استعاری نیز به کار می‌رود که تا حدودی معادل «سرگذشت» یا «حکایت» است. مثل «تاریخ زندگی» به عنوان سرگذشت شخصی خاص؛ یا وقتی می‌گویند که کسی «نام خود را در تاریخ جاودانه کرد» تاریخ را به معنای خاطره‌ی کلی انسانی به کار می‌برند.

تاریخ لزوماً انسانی نیست. ما از «تاریخِ سیاره‌ی زمین» و حتا از «تاریخِ عالم» به کلی‌ترین معنایی که عالم در فیزیک و نجوم دارد، یاد می‌کنیم. آن‌چه ما تاریخِ انسان می‌خوانیم به معنای زیست‌شناسانه بخشی از تاریخ طبیعت است، اما به معنای فلسفی از تاریخ طبیعت متمایز است. هر چند نیچه اصرار داشت که ما نباید فراموش کنیم که تاریخ انسان بخش کوچکی از تاریخ طبیعی است، اما هنگامی که واژه‌ی «تاریخ» را می‌شنویم بی‌اختیار به تاریخ انسان می‌اندیشیم، یعنی به پاره‌ای از تاریخ که در آن انسان در مقام موجودی خودآگاه و مدنی، درگیر کار و زندگی در میان دیگران و در نهادهای اجتماعی است و با رخدادهای گوناگونی روبرو می‌شود. در گام بعد نیز «تاریخ» به دستاوردهای فرهنگ انسانی مربوط می‌شود و مواردی چون «تاریخ ادبیات»، «تاریخ صنعت» و همانند این‌ها را به یاد ما می‌آورد.

هر چند رویدادهایی که در گذشته‌ی دور یا نزدیک روی داده‌اند تاریخی خوانده می‌شوند، اما در عمل همه‌ی اتفاق‌های گذشته تاریخی دانسته نمی‌شوند. وقایعی برگزیده و به نام «رویدادهای تاریخی» معرفی می‌شوند. اگر کسی رویدادی خاص را تاریخی بنامد، ما حق داریم که از او بخواهیم تا برای این گزینش خود دلیل قانع‌کننده‌ای ارائه کند. تاریخ‌نگاران رشته‌ای از اتفاق‌ها را بنا به دلیل، منطق، یا قراردادی به هم پیوند می‌زنند و

---

۱. سعدی شیرازی، *گلستان*، تصحیح و توضیح غ. یوسفی، تهران، ۱۳۶۸، ص. ۸۸.

توالی زمان‌مند آن‌ها را تاریخ می‌خوانند، برای مثال، ورود نیروهای مسلح مشروطه‌خواه به شهر تهران را یک رویداد تاریخی معرفی می‌کنند و این حادثه را در دل رشته وقایعی جای می‌دهند که آن‌ها را انقلاب مشروطه‌ی ایران می‌خوانند. نکته‌ی آخر ما را به معنای دوم واژه‌ی «تاریخ» می‌رساند. ما گزارش ورود مشروطه‌خواهان به تهران یا گزارش کل انقلاب را در کتاب کسروی در حکم نگارشِ تاریخ می‌دانیم. گزارش تاریخی در قالب گفتمانی ارائه می‌شود که آن را «گفتمانِ تاریخی» می‌خوانیم و این گفتمان تعیین‌کننده‌ی دلیل، منطق یا قراردادی است که رشته‌ای از حادثه‌ها را با صفت تاریخی مشخص می‌کنند.

رویداد تاریخی توسط تاریخ‌نگار (یا افرادی که در حوزه‌ی فعالیت‌های فرهنگی صالح تشخیص داده شده‌اند و به اصطلاح «مراجع جامعه‌ی علمی» خوانده می‌شوند) و گاه توسط بخشی از مردم یا عامه‌ی آنان و در بسیاری از موارد توسط قدرت‌های سیاسی و نظامی برگزیده می‌شود. آن روز که نیروهای مشروطه‌خواه به تهران وارد شدند اتفاق‌های زیادی افتاد که ارتباط مستقیمی با آن حادثه نداشتند. ممکن است همان روز در تهران ده‌ها کودک به دنیا آمده باشند، یا مردی همسرش را کشته باشد، اما کسی از آن رخدادها در زمره‌ی رویدادهای تاریخی یاد نکرده است. در نتیجه، ما امروز از آن‌ها بی‌خبریم و درباره‌شان قضاوت نمی‌کنیم. در سال‌های آغازین سده‌ی بیستم بارها راهزنان مسلح از دروازه‌های تهران به زور وارد شهر می‌شدند، اما آن حادثه‌ها چندان مهم دانسته نشده‌اند مگر این که تاریخ‌نگاری خواسته باشد از آن مثال‌ها در توصیف ناامنی شهر تهران در آن ایام یاد کند. اما ورود مشروطه‌خواهان مسلح به تهران یک رویداد بزرگ تاریخی دانسته می‌شود، زیرا به نظر اکثر تاریخ‌نگاران و مراجع علمی نقطه‌ی عطفی در تاریخ ایران به حساب آمده

است. تاریخ‌نگاران ادعا (و اثبات) می‌کنند که این رویداد به گذشته‌ی رشته حوادثی که ما یک‌جا آن‌ها را انقلاب مشروطه می‌خوانیم، وابسته بوده و نیز به آینده‌ی زندگی سیاسی ایرانیان شکل داده و اهمیت خاصی دارد. پس، می‌شود گفت که رویداد تاریخی باید: ۱) از سوی مردم یا دست‌کم جمعی از تاریخ‌نگاران یا مراجع جامعه‌ی علمی، به منزله‌ی حادثه‌ای تاریخی و مهم ارزیابی شده باشد؛ ۲) به رشته‌ای از رویدادهای پیش و پس از خود متصل و وابسته باشد.

رویدادهای تاریخی لزوماً به زندگی کل جامعه مرتبط نمی‌شوند یا با آن ارتباط مستقیم ندارند. واژه‌ی «تاریخ» شامل رویدادهایی که وابسته به «تاریخ‌های خُرد» هستند نیز می‌شود. آن تصادف اتومبیل که منجر به مرگ فروغ فرخزاد شد در «تاریخ ادبیات» یا کلی‌تر بگوییم در «تاریخ هنر» اهمیت خاصی داشت. در جامعه‌ی ایران، چه در آن روز و چه امروز، افراد زیادی از آن مرگ بی‌خبر بودند و هستند و برای آن اهمیت ویژه‌ای قائل نمی‌شدند یا نمی‌شوند. برای کسانی که فروغ فرخزاد را شاعری بزرگ و نوآور می‌دانند آن مرگ رویداد مهمی است. تاریخ‌نگاران هستند که رویدادهای تاریخی را مهم یا کم‌اهمیت معرفی می‌کنند. البته ما باید اذعان کنیم که برخی رویدادها از نظر اکثر تاریخ‌نگاران، مراجع علمی و مردم اهمیتی انکارناپذیر دارند و به این اعتبار مهم‌ترین اتفاق‌های تاریخی محسوب می‌شوند. آیا کسی پیدا می‌شود که دو جنگ جهانی را که در سده‌ی بیستم روی دادند، یا بمباران اتمی هیروشیما و ناکازاکی را از جمله مهم‌ترین رویدادهای تاریخ نداند؟

ریکور در *زمان و گزارش*[1] سه مشخصه‌ی اصلی برای رویدادهایی که

---

۱. تاکنون دو مجلد از این کتاب با عنوان *زمان و حکایت* به فارسی منتشر شده‌اند:
پ. ریکور، *زمان و حکایت*، پیرنگ و حکایت *تاریخی*، ترجمه‌ی م. نونهالی، تهران، ۱۳۸۳.

تاریخی خوانده می‌شوند، برشمرده است: ۱) فعلیّت آن چه در گذشته روی داده خصوصیت مطلق آن است که مستقل از ساخت‌ها و بازساخت‌های ما است؛ ۲) رویداد گذشته به این دلیل برای ما قابل فهم است که در نهایت امری انسانی است، یعنی ساخته و پرداخته‌ی انسان است؛ ۳) رویداد به‌رغم این منش انسانی باز با ما فاصله دارد و بیگانه است، زیرا به افقی متفاوت از افق زندگی ما تعلق دارد.[1] رویدادهای تاریخ انسان جزیی از زندگی اجتماعی، فرهنگی، اقتصادی، سیاسی و نظامی انسان‌ها هستند. آدم‌ها این رویدادها را می‌سازند. هر چند بسیاری از افراد در برابر این رویدادها خود را منفعل می‌یابند اما این انفعال نباید موجب این بدفهمی شود که رویدادها سرچشمه‌ی رازآمیزی دارند. بسیاری از مردم از یاد می‌برند اما این نکته‌ی مهمی است که رویدادهای تاریخی سرانجام ساخته‌ی آدم‌ها هستند. مارکس در نخستین صفحه‌ی ***هجدهم برومیر لویی بناپارت*** نوشته: «انسان‌ها تاریخ خود را می‌سازند ولی نه آن گونه که خود می‌خواهند یا در شرایطی که خود آن‌ها را برگزیده‌اند، بل در شرایط داده‌شده‌ای که میراث گذشته است و خود انسان‌ها با آن شرایط به‌طور مستقیم درگیرند. بار سنت تمامی نسل‌های گذشته با تمام وزن خود چون کابوسی بر مغز زندگان سنگینی می‌کند».[2]

آگاهی تاریخی ادراکی انسانی است، اما نیچه می‌گوید که می‌تواند موجب مصیبت انسانی هم بشود. او رساله‌اش درباره‌ی تاریخ را در بخش دوم ***مشاهدات نامدرن*** با عنوان «سودمندی و ناسودمندی تاریخ برای

← پ. ریکور، *زمان و حکایت*، پیکربندی زمان در حکایت *داستانی*، ترجمه‌ی م. نونهالی، تهران، ۱۳۸۴.

۱. ریکور، *زمان و حکایت*، پیرنگ و حکایت *تاریخی*، ص. ۱۶۳.

2. K. Marx and F. Engels, *Selected Works*, Moscow, 1977, vol. 1, p. 398.

زندگی» چنین آغاز کرد: «به رمه‌ای که در پیش روی شما می‌چرد توجه کنید. این حیوانات هیچ فهمی از دیروز و امروز ندارند»؛ و در بند بعدی نوشته: «انسان از وضع خود متحیر می‌ماند و از خود می‌پرسد که چرا توانایی فراموش‌کردن را ندارد و همواره وابسته به گذشته باقی می‌ماند، به هر سرعتی و به هر کجا که بگریزد هم‌چنان وابسته خواهد ماند». گویی نیچه به همان حکم تلخ مارکس رسیده که انسان اسیر تاریخ است. نیچه می‌نویسد که انسان بر احوال حیوان که تاریخ ندارد حسد می‌برد.[1]

با وجود این، برخی می‌گویند که یکی از فواید بررسی و شناخت تاریخ این است که ما را با سازوکار آن‌چه مارکس کابوس تاریخ و نیچه «ثقل شدید گذشته» خوانده‌اند، یعنی شیوه‌ی حکومت مردگان و گذشتگان بر زندگان آشنا می‌کند و چه بسا راه خلاصی از آن را هم نشان‌مان می‌دهد. تاریخ‌نگار انگلیسی ج. ه. پلام در کتاب **مرگ گذشته** چنین نظری داشت و نوشته بود که هر چه بیش‌تر تاریخ را بشناسیم بیش‌تر هم از چنگ حکومت گذشته و از شرّ سالاری مردگان بر اذهان و آگاهی‌مان خلاص خواهیم شد.[2] ادوارد هالت کار در کتاب ***تاریخ چیست؟*** در توضیح فواید تاریخ نظر دیگری را پیش می‌کشد: «نقش ویژه‌ی تاریخ‌نگار نه عشق به گذشته است و نه خلاص کردن خویشتن از بند گذشته، بل فهم و احاطه بر گذشته است هم‌چون کلیدی برای فهم زمان حاضر».[3] تلقی کلی مردمان هم از فواید تاریخ به این نکته نزدیک است. آن‌ها می‌خواهند از تاریخ «درس بگیرند» و با توجه به نتایج رویدادِ تاریخی، بدانند که در شرایط

---

1. F. Nietzsche, *Unmodern Observations*, trans. W. Arrowsmith, Yale University Press, 1990. pp. 88-89

2. J. H. Plumb, *The Death of the Past*, London, 1969.

3. E. H. Carr, *What is History?*, London, 1984, p. 26.

همانند چه باید بکنند. عبارت «گذشته چراغ راه آینده است» برای ما بسیار آشنا است. اما آیا شرایط تاریخیِ همانند وجود دارند؟ مگر شرایط گذشته یک بار دیگر تکرار خواهند شد؟ آیا نتایج رویدادها که به ما گزارش شده درست و دقیق بوده‌اند؟ آیا می‌توان اطمینان داشت که راه درست را تاریخ به ما نشان می‌دهد؟ آیا اشاره‌ی برنارد شاو به هگل که گفته بود «آن‌چه ما از تاریخ می‌آموزیم این است که انسان‌ها هیچ‌گاه از تاریخ چیزی نمی‌آموزند» درست نیست؟

۳

تاریخ را گزارش کنش‌ها و رنج‌های افراد انسان خوانده‌اند. این همه را تاریخ‌نگاران به یاری اسناد و مدارک گزارش می‌کنند. اما این گزارش‌ها تا چه حد می‌توانند به واقعیت کنش‌ها و رنج‌های انسان‌ها وفادار باشند؟ تاریخ‌نگاری سروکار داشتن با گذشته‌ی انسانی است. کتاب‌های تاریخی موضوع‌های بسیار متنوعی دارند و این موضوع‌ها در موارد خاص اهداف و روش‌هایی خاص را به تاریخ‌نگار تحمیل می‌کنند. اما می‌توان گفت که تمامی تاریخ‌نگاران ناچارند که وظیفه‌ای مهم را به پیش ببرند. این وظیفه پاسخ دادن به پرسش‌هایی به ظاهر ساده اما در عمل گاه دشوار است: «چه روی داد؟»، «توسط چه کسی یا کسانی؟»، «کجا؟»، «چه موقع؟»، «چگونه؟». گاه پرسشی مخاطره‌آمیز مطرح می‌شود که نباید فریب ظاهر معصوم آن را خورد که پشت یک واژه پنهان شده، چون این پرسش است که فلسفه‌ی تاریخ را پیش می‌کشد: «چرا؟». برای مثال تا حدودی آسان است که توضیح بدهیم که انقلابی روی داده و این انقلاب در کدام کشور و در چه زمانی اتفاق افتاده و چه نیروهایی آن را هدایت کرده‌اند، چگونه در

مسیری وصف‌شدنی پیش رفته و به پیروزی کدام طرف منجر شده. اما بسیار دشوار است که بگوییم چرا آن انقلاب روی داده است. این‌جا ما از محدوده‌ی توضیح رویدادها به افق تحلیل‌های اجتماعی، اقتصادی، سیاسی، فرهنگی گام می‌نهیم، نیازمند نظریه‌هایی می‌شویم و بنیان کار فکری‌مان فلسفی می‌شود. به همین شکل آسان است که بدانیم برامس سمفونی در می‌مینور اپوس ۹۸ یعنی سمفونی چهارم خود را در وین و به سال ۱۸۸۵ به پایان رساند. کمی دشوارتر است که توضیح بدهیم او چگونه این سمفونی را ساخت و نوآوری‌های او در سبک و بیان چه بودند. اما از همه دشوارتر پاسخ گفتن به این پرسش است: «چرا این سمفونی ساخته شد؟».

به طور عمده، تاریخ‌نگاران در نگارش تاریخ‌های اجتماعی و سیاسی سه کار انجام می‌دهند، یا دست‌کم از آنان انتظار می‌رود که به پرسش‌هایی پاسخ دهند که مرتبط به این سه کار می‌شوند: ۱) برخی وقایع را که روی داده‌اند بازمی‌گویند و چگونگی آن وقایع را تشریح می‌کنند؛ ۲) می‌کوشند تا توضیح بدهند که آن وقایع چرا روی داده‌اند؛ ۳) در مواردی هم تلاش می‌کنند تا روشن کنند که آن وقایع به چه نتایجی منجر شده‌اند. بیش‌تر تاریخ‌نگاران در عین‌حال که رویدادها را بازمی‌گویند ناگزیر می‌شوند تا تحلیلی از آن‌ها را هم ارائه کنند، زیرا هر گونه توضیح که چگونه و چرا وقایع روی داده‌اند در حکم ارائه‌ی تحلیلی از آن‌ها است. این تحلیل بیش‌تر متوجه علت رویدادهای تاریخی و در گام بعد متوجه نتایج آن‌ها است. هم‌چنین در جریان تحلیل به قانون‌های تاریخی که پیش‌تر مطرح شده‌اند، توجه می‌شود و گاه خود بررسی تاریخی به طور مستقیم یا نامستقیم منجر به طرح قانون‌های جدیدی هم می‌شود. ریکور نوشته: «یک رویداد وقتی تحت «پوشش قانون» باشد تبیین شده است، و

پیشینه‌هایش قانوناً علت‌های آن نامیده می‌شوند».[۱] گاه تحلیل هم‌چون نتیجه‌ی ضمنی کار تاریخ‌نگار مطرح می‌شود و او خودش مایل به طرح آن نبوده زیرا می‌خواسته کارش فقط ثبت عینی وقایع باشد و نه بیش. اما پرسیدنی است که آیا گزینش وقایعی خاص، ساختن پی‌رفتی از این وقایع و انتخاب شیوه‌ی ثبت آن‌ها، تاریخ‌نگار را از عینی‌گرایی آرمانی‌اش دور نمی‌کند؟ دست‌کم تا همان اندازه که گزینش روش تحلیل، تکیه‌ی مواد تحلیلی به تاویل‌ها و پیش‌فهم‌ها و چه بسا توجه به (یا آموختن از) نوشته‌های تاریخی دیگر، از عینی‌گرایی فاصله‌ای آشکار می‌گیرند.

گذشته موضوع دشواری برای پژوهش و بررسی است. آن‌چه در روزگاران پیش رخ داده دیگر در دسترس ما نیست و از ادراک حسی و درک شهودی‌مان بسیار دور است. تاریخ‌نگاری نیازمند روش پژوهشی خاصی است که در موارد زیادی به نتیجه‌ای قطعی منجر نمی‌شود. گزینش رویدادها، شکل دادن به زنجیره یا پی‌رفت آن‌ها و تنظیم توالی‌شان، قطعی و نهایی نیست. تاریخ‌نگار با کنش‌ها و نیّت‌های افراد یا گروه‌هایی از گذشته سروکار می‌یابد که به شکل انکارناپذیری با کنش‌ها و نیّت‌های امروزی ما تفاوت دارند و ما فقط می‌توانیم معنای آن‌ها را حدس بزنیم. هرگز اطمینان نمی‌یابیم که آیا توانسته‌ایم آن‌ها را درست بفهمیم و بعد درست معرفی کنیم و توضیح بدهیم یا نه. تاریخ‌نگاران نتیجه‌ی پژوهش‌های خود را با ابزار زبان بیان می‌کنند و هیچ معلوم نیست که تا کجا تابع شیوه‌های بیان دوران‌شان، مجازهای بیان و محدودیت‌های واژگانی، دستوری و نحوی بوده‌اند. تاریخ‌نگاری در اکثر موارد کاری نوشتاری است و تاریخ‌نگار چون هر نویسنده‌ای تابع قراردادها و محدودیت‌های زبان نوشتاری می‌شود. ظرفیت تاریخ‌نگاران در رسیدن

---

۱. ریکور، *زمان و حکایت، پیرنگ و حکایت تاریخی*، ص. ۱۹۱.

به حقیقت عینی بیش از هر رشته‌ی دیگر علوم اجتماعی و علوم انسانی مورد سئوال است.

تاریخ جایی که به کنش‌ها، نیّت‌ها و آگاهی‌های انسان‌ها مربوط می‌شود از تاریخ طبیعی دور می‌شود. حتا کشفِ طبیعت، زمانی که بحث «طبیعتِ انسان» در میان باشد، بدون کشف روان، ذهن و آگاهی انسان ناکامل و نادرست می‌نماید. امروز جراحان مغز، ترجیح می‌دهند که مغز انسان را در شرایطی عمل کنند که بیمار به هوش و آگاه باشد و بتواند در تعامل با محیط زیست و دیگر افراد قرار گیرد. از آن‌جا که مغز هیچ‌گونه الیاف حسی برای حس کردن خودش ندارد، بیمار دردی را احساس نمی‌کند. به گفته‌ی شانژو: «می‌توان تیغ جراحی را بر روی قشر خاکستری مغز گذاشت و یک تکه از آن را برید بدون این که شخص دردی را احساس کند. بیش‌ترین جراحی‌های مغز در حالی انجام می‌شود که بیمار بیدار است. دقیقاً به این خاطر که بیمار در ضمن علم جراحی مغز کارکردهای اساسی قشر خاکستری مخ خود چون تکلم را از دست ندهد، جراح با بیمار هنگام عمل جراحی حرف می‌زند و از بیمار می‌خواهد احساس‌های خود را شرح بدهد، واژه‌هایی را تلفظ کند و درباره‌ی چیزهایی در ضمن عمل فکر کند».[1] مغز دیگر موضوع ساده‌ی طبیعی تلقی نمی‌شود، بل در کارکرد معمولی، منظم و فعال همیشگی‌اش باید مورد بررسی، تحلیل و جراحی قرار گیرد.

انسان یک شیی یا موضوع ساده‌ی پژوهش نیست، زیرا می‌اندیشد، بنا به نقشه و نیّت عمل می‌کند، در پی اهدافی است که پیشاپیش تصوری از آن‌ها در سر دارد، می‌تواند آگاهانه و بنا به طرح‌اندازی‌های خویش با

---

1. J.-P. Changeux et P. Ricoeur, *La nature et la règle, Ce qui nous fait penser*, Paris, 1998, p. 66.

محیط زیست‌اش تعامل یابد. هیچ روشن نیست که نتایج اعمال انسان به طور مکانیکی همان باشد که از آغاز کنش‌گری خواهان آن بود. از کجا معلوم که او ضمن بیان یا نمایش خواست‌های خود چه چیزها را پنهان می‌کند؟ بارها انسان می‌پندارد که می‌داند (از جمله می‌داند که چه می‌خواهد یا چه می‌کند)، اما واقعیت این است که تابع رانه‌ها و نیروهای مقتدر ناخودآگاه و زبان است و در بسیاری از موارد انتخاب می‌شود نه این که انتخاب‌کننده باشد. از سوی دیگر تعامل اجتماعی، یعنی مناسبات افراد با هم ماجرا را پیچیده‌تر می‌کند. در این حالت، باید تاثیر محیط و روابط انسانی را بر هر فرد و بر رابطه‌ی میان افراد، بررسی کنیم. تاریخ‌نگاری راه‌یابی به قلمرو ناخودآگاه جمعی است و همین نکته دشواری عظیم این شاخه از کار فکری را نشان می‌دهد.

نظریه‌های فروید و لکان از ناخودآگاه در انکار یقین پوزیتیویستی به ما یاری می‌کنند. لازم نیست که بکوشیم تا تاریخ را به یک ابر روایتِ روان‌کاوی کاهش دهیم. ما امروز خیلی دور از این بحث هستیم که پیدایش تاریخ را به روایتی از عقده‌ی ادیپ تحویل دهیم. خود فروید از آن دسته از آثارش چون ***توتم و تابو***، ***روان‌شناسی گروهی و تحلیل اگو***، ***تمدن و ناهنجاری‌های آن*** و ***موسی و یکتاپرستی*** که به کتاب‌های تاریخی او معروف شده‌اند چنین یاد نمی‌کرد.[1] او آن‌ها را «کتاب‌های فرهنگ» می‌خواند (در حد نوشته‌های‌اش درباره‌ی ادبیات و هنر) و اکنون هم آن‌ها بیش‌تر آثاری در قلمرو انسان‌شناسی محسوب می‌شوند و نه آثاری در حوزه‌ی نظریه‌ی تاریخ. ما به یاری فروید می‌توانیم روش‌های نشانه‌شناسانه‌ی بازآفرینی و

---

1. R. A. Paul, "Freud's Anthropology: A Reading of the 'Cultural Books'", in: *The Cambridge Companion to Freud*, ed. J. Neu, Cambridge University Press, 1994, pp. 267-287.

نه بازیابی واقعیت را تجربه کنیم. چنان که تاویل رویا از راه کشف نمادها به معنای بازسازی کامل زندگی رویابین نیست، اما لحظه‌ای از آن را روشن می‌کند. لحظه‌ای که پنهان شده بود و خود را به صورت‌های متفاوتی نمایان می‌کرد، یعنی به شکل‌هایی که گمراه‌کننده محسوب می‌شوند. این همه دست‌کم پایه‌ی اقتدار بینش علم‌باورانه‌ای که گمان می‌کند سرانجام کل واقعیت‌ها را خواهد شناخت سست می‌کند. نکته با توجه به زبان هم‌چون ناخودآگاه که لکان پیش کشید بهتر دانسته می‌شود.

نکته‌ای که برخی از نظریه‌پردازان تاریخ در آلمان پایان سده‌ی نوزدهم به آن توجه کردند روشن‌گر دشواری مهم دیگری در کار تاریخ‌نگاری است. رویداد گذشته «در خود» اتفاق می‌افتد، تاریخ‌نگار بعدها آن را به رشته رویدادهای پیش و پس از آن گره می‌زند. رویدادهای تاریخی در دنیای واقعی، چنان که به عنوان اتفاق‌های عینی رخ می‌دهند، به هم پیوسته نیستند. ما (هم‌چون عامل سوبژکتیو) پیوستگی را می‌سازیم و در این کار انواع تاریخ را فراهم می‌آوریم. به گفته‌ی زیمل در مقاله‌ی «مفاهیم سازنده‌ی تاریخ»: «معیارهایی که بر مبنای آن‌ها پدیده‌ها را به این زنجیره‌ها طبقه‌بندی می‌کنیم فرازمانی هستند. این معیارها مبتنی بر مفاهیم منطقاً تعریف‌شدهٔ محتوای عینی پدیده‌ها هستند... پیوستگی‌ای در رابطهٔ میان پاره‌های رشتهٔ تاریخی که درهم بافته می‌شوند وجود ندارد. در تاریخ، پاره‌های بافتی را می‌یابیم که فقط به طور ناقص و ناپیوسته درهم تنیده می‌شوند. آن‌ها فقط از چشم‌انداز مورخ سازندهٔ «تاریخ»‌اند. او پروبلماتیکی را بر آن‌ها تحمیل می‌کند که روشنگر و قطعی می‌داند، تنها پروبلماتیکی که تالیفی از این پاره‌ها تولید خواهد کرد».[1] زیمل نمی‌گوید

---

۱. گ. زیمل، *مقالاتی دربارهٔ تفسیر در علم اجتماعی*، ترجمه‌ی ش. مسمی‌پرست، تهران، ۱۳۸۶، صص. ۱۹۷-۱۹۶.

که تاریخ‌نگار پیوستگی را می‌سازد، بل از آن‌جا که ریشه‌ی کار تاریخ‌نگار را هم در زندگی می‌یابد، می‌گوید که این زندگی است که پیوستگی را می‌سازد یا تحمیل می‌کند. مقاله‌ی «مساله‌ی زمان تاریخی» زیمل چنین به پایان می‌رسد: «تاریخ بیان و عمل زندگی نیز هست، دقیقاً همان زندگی‌ای که در ابتداء درکنار آن قرار دارد. درکنار زندگی قرارگرفتن یا تقابل با آن، نیز فرمی از زندگی است. رئالیسم تاریخ بر محتوای زندگی‌ای استوار نمی‌شود که تاریخ آن را همان‌گونه که عملاً بوده است باز تولید می‌کند، بلکه در ملاحظهٔ ذیل واقع می‌شود: منشاء دوگانگی اجتناب‌ناپذیر میان تاریخ و زندگی باید به نوعی در نیروهای انگیزشی و قانون خود زندگی یافت شود».[۱]

۴

رویداد یا رویدادهای تاریخی را روایت می‌کنیم. خواه زمانی کوتاه پس از اتفاق افتادن‌شان، خواه زمانی طولانی و حتا هزاره‌ها بعد. نقش و بهره‌ی مدارک تاریخی و به ویژه اسناد نوشتاری (بازمانده در بایگانی‌ها یا کتابخانه‌ها) در اصل همان نقش شاهدان عینی است. آن‌ها کمک می‌کنند تا رویداد فراموش نشود. البته شاهدان دروغ‌گو و مغرض یا اسناد دروغین و جعلی واقعیت را تحریف کرده و به فراموش شدن اصل رویداد کمک می‌کنند. اما اصلِ اخلاقی روایتِ تاریخ جنگی است با فراموشی. به گفته‌ی ریکور در کتاب ***خاطره، تاریخ، فراموشی*** تاریخ در این حالت نقشی دارد همانند آن‌چه افلاطون در ***فایدروس*** به نوشتار نسبت می‌داد.[۲] از آن‌جا

---

۱. پیشین، صص. ۱۹۰-۱۸۹.

2. P. Ricoeur, *La Mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris, 2000, pp. 175-181.

که حافظه‌ی انسان‌ها چندان قوی نیست و با گذر عمر ضعیف‌تر نیز می‌شود، تاریخ ابزاری است تا افراد رویدادهای گذشته را از یاد نبرند، یا دست‌کم به طور کامل به فراموشی نسپارند.

بسیاری از تاریخ‌نگاران کار خود را با تکیه به همین نقش یعنی تقویت نیروی حافظه توجیه می‌کنند. به نخستین عبارت *تاریخ* هرودوتوس دقت کنیم: «این است معرفی پژوهش‌های (historie) هرودوتوس اهل توریوریس تا از یک‌سو رویدادهایی که انسان‌ها موجب آن‌ها بوده‌اند با گذر زمان از یادها نرود و از سوی دیگر کنش‌های بزرگ و ستودنی انسان‌ها، خواه یونانیان یا بربرها، اهمیت خود را از کف ندهند و به طور خاص علت جنگی که آن‌ها برپا کردند نیز معلوم شود».[1] در بررسی این نخستین عبارت از مقدمه‌ی مشهور هرودوتوس چند نکته را باید در نظر بگیریم: ۱) واژه‌ی پژوهش‌ها در برابر واژه‌ی historie یونانی آمده، که در فرهنگ یونانی به دقت به همین معنا بود و بعدها در فرهنگ لاتین تبدیل به storia به معنایی که برای ما آشنا است یعنی «تاریخ» شد؛ ۲) از نظر هرودوتوس هدف آن پژوهش‌ها (یا به زبان ما هدف تاریخ‌نگاری) همان جنگ با فراموشی است؛ ۳) موضوع تاریخ‌نگاری رویدادها و کنش‌های انسان‌ها یا ملت‌ها هستند؛ ۴) کشفِ علت جنگ یونانیان و ایرانیان هم وظیفه‌ی تاریخ‌نگار است؛ ۵) کنش‌های بزرگ فقط نتیجه‌ی

---

1. Hérodote, Histoires, in *L'Histoire d'Homere à Augustin. Préfaces des historiens et textes sur l'histoire*, textes réunis et commentés par F. Hartog, traduits par M. Casewitz, Paris, 1999, p. 45.

برگردان فرانسوی تا حدودی با ترجمه‌ی انگلیسی رایج و مشهور جرج رالینسون تفاوت دارد و از آن دقیق‌تر است. اما نکته‌های اصلی مورد بحث ما در برگردان انگلیسی نیز آمده‌اند.

Herodotus, *The Persian Wars*, trans. G. Rawlinson, New York, 1942, p. 3.

کارهای یونانیان نبوده بل بربرها (واژه‌ی رایج تاریخ‌نگاران یونانی و به ویژه هرودوتوس در معرفی ایرانیان) نیز کنش‌های بزرگ و ستودنی داشته‌اند.

اکنون به پیش‌گفتار متن تاریخی دیگری که به دوران ما نزدیک‌تر است دقت کنیم. احمد کسروی در سرآغاز *تاریخ مشروطهٔ ایران* انگیزه‌های خود را از نوشتن این کتاب توضیح داده و نوشته که سی سال از انقلاب مشروطه گذشته است (کسروی حدود سال ۱۳۱۵ شمسی نگارش کتاب خود را آغاز کرده بود) و کسی به نوشتن حوادث آن انقلاب برنخاسته و از آن‌جا که «یکی از گرفتاری‌های ایرانیان است که پیش‌آمدها را زود فراموش می‌کنند» بایستی که این تاریخ نوشته می‌شد تا نسل‌های بعد بدانند که در جریان انقلاب چه گذشته بود.[1] اما نسل‌های بعد با خواندن کتاب کسروی درمی‌یابند که از نظر او در انقلاب مشروطه چه گذشته بود. آنان برای کشف افق گسترده‌تری از وقایع دوران انقلاب ناچارند که به کتاب کسروی (البته با توجه به اهمیت و منش استنادی آن) بسنده نکنند و به گزارش‌های تاریخی دیگر هم روی آورند. زیرا هیچ تاریخ‌نگاری تمامی حادثه‌ها را نمی‌شناسد و توانایی بیان همه‌ی آن‌ها را هم ندارد. تاریخی که کسی می‌نویسد نمایش گزینش او است. تاریخ‌نگار گذشته را برمی‌گزیند. ماکس وبر می‌پرسید که به چه دلیل تاریخ‌نگاران جنگ‌های میان دولت‌های اروپایی را رویدادهایی تاریخی دانسته‌اند، اما جنگ‌های میان قبایل سرخ‌پوست آمریکایی یا میان قبایل سیاه‌پوست آفریقایی را غیر تاریخی دانسته‌اند؟[2] یکی از مهم‌ترین نمونه‌ها در این بینش اروپامحور

---

۱. ا. کسروی، *تاریخ مشروطهٔ ایران*، چاپ هفدهم، تهران، ۱۳۷۳، صص. ۶-۳.

2. M. Weber, *The Methodology of the Social Sciences*, tr. and ed. E. A. Shils and H. A. Finch, New York, 1949, p. 172.

درس‌های *فلسفه‌ی تاریخ* هگل است. او میان «ملت‌های دارای تاریخ» و «ملت‌های فاقد تاریخ» تفاوت قائل می‌شد. این دو تعبیر را هگل ساخت و بعدها فریدریش انگلس آن را به کار برد.[۱] هگل تاریخ را امری یا وجودی عینی (روح ابژکتیو) می‌دانست که خود تعیین می‌کند کدام رویدادها تاریخی هستند و کدام رویدادها غیرتاریخی‌اند. او بر این باور بود که برخی ملت‌ها دارای تاریخ نیستند زیرا فاقد آگاهی تاریخی‌اند، اهمیت مسیر تاریخ را نمی‌شناسند و برای خود موقعیتی تاریخی قائل نمی‌شوند. درنتیجه، در مسیرزمانْ زیستنِ آن‌ها (زمان‌مندی‌شان) به معنای قرارگرفتن در مسیری تکاملی و تاریخی نیست.[۲] فقط آن ملت‌هایی که شرط تاریخ را رعایت کنند، یعنی آگاهی تاریخی و روح سوبژکتیو داشته باشند و دولتی دارای حاکمیت بسازند، تاریخ دارند. آن‌ها گذشته را به صورت اسناد، مدارک و نوشتار در دست دارند (هگل تاکید کرده که «گاه‌نامه‌ی تاریخی» دارند) و خود از اجزاء تکامل تاریخ محسوب می‌شوند.

متفکران دوران رنسانس، اهمیت تاریخ را برای آدم‌ها هم‌چون اعتبار زندگی گذشته‌ی یک آدم فرض می‌کردند. همان طور که شناخت کسی بدون اطلاع از گذشته‌اش (کودکی، نوجوانی، تعلق خانوادگی و از این رهگذر تعلق طبقاتی و تعیّن‌های فرهنگی و اجتماعی‌اش) ناکامل خواهد بود، افراد یک جامعه را هم بدون اطلاع از پیشینه‌ی تاریخی‌شان نمی‌توان شناخت. ماکیاولی بررسی تاریخی را وظیفه‌ی هر انسان فرهیخته‌ای

---

۱. در این مورد بنگرید به:
ب. احمدی، *مارکس و سیاست مدرن*، چاپ چهارم، تهران، ۱۳۸۵، صص. ۴۹-۶۴۸.

2. C. W. F. Hegel, *The Philosophy of History*, trans. J. Sibree, New York, 1956, p. 61.

می‌دانست و مونتنی علم به آن‌چه را که سپری شده پایه‌ی دانایی معرفی می‌کرد. آن چه گذشته چیست؟ امری که اتفاق افتاده و دیگر عیناً تکرار نخواهد شد. آیا وظیفه‌ی تاریخ‌نگار کشف این منش یکه یا ویژگی رویداد است؟ شاید در مواردی چنین باشد، اما به طور معمول هدف تاریخ‌نگار از این فراتر می‌رود و با گزینش رشته‌ای از اتفاق‌ها منطقی را می‌جوید که تکرار را توجیه کند. ما هم‌چنان می‌پرسیم که او بر چه اساسی رویدادی را به عنوان رویداد تاریخی انتخاب می‌کند؟ آیا می‌توان گفت که صفت تاریخی برازنده‌ی آن رویدادی است که سازنده‌ی دگرسانی در وضعیت امور باشد؟ حادثه‌ای در گذشته روی داده که مسیر عادی و روال گردش ایام را عوض کرده. آیا به این دلیل می‌توان گفت که آن حادثه تاریخی بوده است؟ تاریخ‌نگارانی این نکته را چون ملاک تشخیص پیش می‌کشند. اما این ادعا مشکل را حل نمی‌کند، بل بر آن می‌افزاید. دگرسانی در بسیاری از موارد ادعا یا ابداع خود تاریخ‌نگار است و نه بیش. به علاوه، کاملاً بستگی دارد که از کدام زاویه به حادثه‌ها نگاه کنیم تا آن منش تغییردهنده تفاوت کند. گاه تاریخ‌نگاران نسبت به اتفاق یا اتفاق‌هایی بی‌اعتناء می‌مانند، یا به دلایل ایدئولوژیک درک نمی‌کنند که کدام حادثه موجب دگرگونی شده است. تاریخ‌نگاران فمینیست بر این نکته بسیار تاکید دارند. آنان نشان داده‌اند که در بسیاری از تاریخ‌های معتبر رویدادهای مرتبط به نقش اجتماعی زنان یا مصیبت‌هایی که بر سر آنان رفته و گاه رانه‌ی دگرسانی‌ها بوده و حتا شرکت زنان در مبارزات اجتماعی، از نظر تاریخ‌نگارانی که با پذیرش نگرش‌های رایج مردسالار پژوهش کرده‌اند دور مانده، یا به عمد تحریف شده‌اند. در این حالت آن‌چه تاریخ‌نگاران رویداد تغییردهنده (پس بنا به تعریفی که پیش‌تر آمد رویداد تاریخی) دانسته‌اند همان رویدادی نیست که به راستی نیروی دگرگون‌کننده بوده

است. بسیاری از رویدادهای «زنانه»ی تاریخی از نظر دور مانده و مهم و تاریخی دانسته نشده‌اند.[۱]

چنان که پیش‌تر نوشتم رویدادهای گذشته قابل مشاهده، بازرسی و پژوهش مستقیم نیستند. هر گونه دانش و اطلاعی از گذشته دانشی غیرمستقیم است که بر اساس مدارک، اسناد و شواهد فراهم می‌آید. در بسیاری از موارد اسناد هم خود بر پایه‌ی خبرهای شفاهی یا نوشتاری دیگری تهیه شده‌اند. گزارش مستقیم کسی از حادثه‌ای در دوره‌های بعدی، وقتی که در اختیار تاریخ‌نگار قرار می‌گیرد، چیزی بیش از یک سند نیست، سندی که بر اساس دیدگاه و برداشت کسی نوشته شده و هرگز نمی‌توان درستی یا نادرستی خبر آن را در قیاس با خود رویداد سنجید. تنها کاری که می‌توان کرد مقایسه‌ی اسناد با یک‌دیگر است. ولی مشکل این‌جا است که اسناد تاریخی به هر حال محدودند. حتا کشف اسناد تازه که بسیار هم مهم دانسته شود، باز از دامنه‌ی شک ما نسبت به صحت خبر چندان نمی‌کاهد. ما با توجه به سند یا اسناد تازه به زبان ریاضی «به سوی حقیقت میل می‌کنیم اما هرگز به آن نمی‌رسیم».

رسم است که اسناد را به «دست اول» و «دست دوم» تقسیم کنند. اسناد هم‌زمان با رویداد (تجربه‌ها و شهادت‌های مستقیم) از جمله اسناد معتبر و به اصطلاح دستِ اول هستند. گزارش بیهقی از قتل حسنک وزیر از این دسته اسناد است. اما اسناد دستِ دوم گزارش‌هایی هستند که در روزگاری غیر از روزگار اتفاق واقعه تهیه شده باشند. هر دو دسته‌ی این اسناد می‌توانند نامه‌های خصوصی، یادداشت‌های شخصی، گزارش‌های

---

۱. در این مورد بنگرید به: ا. نجم‌آبادی، *حکایت دختران قوچان، از یادرفته‌های انقلاب مشروطه*، تهران، ۱۳۷۴؛ و: ب. احمدی، «نگارش گرنه‌ای دیگر از تاریخ»، در: *جهان کتاب*، ش. ۱۴ و ۱۵، خرداد ۱۳۷۵، صص. ۱۳-۱۲.

اداری، گزارش‌های محرمانه، مقاله‌ها یا نوشته‌های تاریخی، پژوهش‌های آکادمیک و دانشگاهی، منابع رسانه‌ای دیگر چون فیلم، نوار شنیداری و غیره باشند. گاه تشخیص این دو دسته سند از هم ممکن نیست. گاه تنوع اسناد و به ویژه ناهم‌خوانی آن‌ها با هم‌دیگر، گمراه‌کننده است. اما حق با کسی است که بگوید: «بدون سند، تاریخ وجود نخواهد داشت». مساله‌ی مهم روش بررسی یا خوانش اسناد است تا بدانیم که چقدر معتبرند، تا چه حد بازتاب خواست یا نیّت پدیدآورنده‌ی خود هستند، اساساً راست هستند یا نه و کدام ملاحظه‌های اخلاقی، سیاسی یا گفتمانی سبب شده که رویداد به دقت بیان نشود. از دیدگاه شناخت‌شناسانه مساله‌ی اصلی در بررسی هر سند این است: مرز بیان عینی و توصیف کجا است؟

اسناد به طور عمده نوشتاری‌اند. این‌جا همان پرسش قدیمی سر بر می‌آورد: آیا می‌توان متن را توصیف دقیق رویداد (توصیفی تام از جزییات) دانست؟ آیا سازوکار نوشتن پدیدآورنده‌ی سند را از هدف یا آرمان توصیف کامل و عینی دور نمی‌کند؟ آیا او در مواردی تسلیم وسوسه‌ی بیان زیباتر نشده است؟ آیا همواره واژه‌ی توصیفی درست را برگزیده؟ این نکته با قدرت بیش‌تری در مورد اسنادی که از زبان‌های دیگر ترجمه شده‌اند جلوه می‌کند، اما در همه حال به سان مساله‌ای جدی پیش روی ما است. از سوی دیگر سند خاموش است. فقط وقتی ما از آن سئوال کنیم به ما پاسخ می‌دهد، درنتیجه وابسته است به شیوه‌ی پرسش‌گری ما. به قول واتیمو هر سند در بیش‌تر موارد آن‌چه را که ما می‌خواهیم بشنویم، بیان می‌کند.

دشواری تکیه به سند در مورد موضوع‌های جزیی بیش‌تر به چشم می‌آید. هنگامی که موضوع بررسی کلی باشد تنوع اسناد و روش مقابله‌ی آن‌ها با یک‌دیگر کار را ساده‌تر می‌کند. اما در تاریخ‌های جزیی اسناد

اندک‌اند. به هر حال گرایش غالب تاریخ‌نگاری در نیمه‌ی نخست سده‌ی بیستم نگارش تاریخ‌های اجتماعی بود. تاریخ‌هایی که موضوع‌های گسترده داشتند و به جای شرح تاریخ سیاسی و توصیف منازعه‌های نظامی به شیوه‌های زندگی هرروزه، انواع تولید و مبادله‌ی اقتصادی و با نگرشی کلی‌تر به دستاوردهای فرهنگی می‌پرداختند. با رشد علم جامعه‌شناسی روش‌های پژوهشی تازه‌ای هم پیش روی تاریخ‌نگاران اجتماعی قرار گرفت. یکی از نخستین نمونه‌های چنین تاریخ‌نگاری، آن هم در زمانی که هنوز علم جامعه‌شناسی پدید نیامده بود و حتا نامی هم نیافته بود، کتاب انگلس با عنوان ***وضعیت طبقه‌ی کارگر در انگلستان*** است.[۱] این مهم‌ترین کتاب انگلس و بهترین پژوهش درباره‌ی طبقه‌ی کارگر در انگلستان عهد ویکتوریایی است.

توجه به تاریخ اجتماعی به جای تاریخ سیاسی و نظامی، یکی از دستاوردهای مهم تاریخ‌نگاری سده‌ی بیستم شد. تاریخ اجتماعی پژوهش‌گر را ناگزیر از گردآوری انبوهی اسناد و شواهد می‌کند که پیش‌تر به آن‌ها توجه نشده بود. اسنادی که بی‌ارزش انگاشته می‌شدند، اما بررسی آن‌ها می‌تواند منجر به نتیجه‌گیری‌های نظری مهمی شود. نمونه‌ی خوب یک تاریخ اجتماعی، کتاب هزار صفحه‌ای تامسن به نام ***ساخته‌شدن طبقه‌ی کارگر انگلیسی*** است.[۲] تامسن با توجه به انبوهی اسناد از نظر دورمانده‌ی تاریخی یکی از مهم‌ترین آثار تاریخ‌نگاری انگلیسی را

---

1. F. Engels, *The Condition of the Working Class in England*, ed. D. McLellan, Oxford University Press, 1999.

2. E. P. Thompson, *The Making of the English Working Class*, 1975.

کتاب تامسن نخست در ۱۹۶۳ چاپ شد، در ۱۹۶۸ ویراست دوم آن منتشر شد. نسخه‌ی مورد استفاده‌ی من چاپ ۱۹۷۵ بوده، از آن تاریخ تاکنون ده بار دیگر تجدید چاپ شده است.

نوشت. این اسناد به او نشان دادند که طبقه‌ی کارگر انگلیس (که او ساخته‌شدن آن را در فاصله سال‌های ۱۷۸۰ تا ۱۸۳۲ دنبال کرده) در ساختن خود نقش داشته و هر گونه تعریفی از این طبقه باید با توجه به «آگاهی طبقاتی» آن یعنی روشن شدن موقعیت طبقه برای خودش باشد.[۱] فصل شانزدهم کتاب که به همین نکته پرداخته می‌تواند الگویی در نمایش هم‌خوانی یا عدم هم‌خوانی وضعیت‌های عینی و ذهنی طبقات و لایه‌های اجتماعی در نگارش تاریخ آن‌ها محسوب شود.

ضرورت نگارش تاریخ اجتماعی در کلی‌ترین شکل آن مبنای اصلی فعالیت‌های پژوهشی تاریخ‌نگاران «مکتب آنال» بود. این مکتب از گروهی از تاریخ‌نگاران شکل گرفته بود که از سال ۱۹۲۹ گرد نشریه‌ای با عنوان *Annales d'histoire économique et sociale* جمع شده بودند و فعالیت آنان متوجه گسترش موضوع پژوهش و نوشتن تاریخ تا حد ممکن جامع بود. آنان به شدت از واقعه‌نگاری (که در آن زمان شیوه‌ی مسلط تاریخ‌نگاری در فرانسه بود) انتقاد می‌کردند و به جای نگارش تاریخ شاهان و فرماندهان نظامی، پژوهش وسیع زندگی اجتماعی در تمام سویه‌های آن را پیشنهاد می‌دادند. آرمان آن‌ها نگارش کامل‌ترین تاریخ ممکن درباره‌ی رویدادها بود، آن‌چه خودشان **histoire globale** می‌خواندند. تاریخی دربرگیرنده‌ی تاریخ‌های بی‌شمار جزیی، با طرح ساختارهای اقتصادی، فرهنگی و اجتماعی. تاریخی که شیوه‌های گوناگون زیستن آدمیان و طریق گذران زندگی هرروزه‌شان را با توجه به نهادهای اجتماعی که خود تاریخ خاصی دارند، در هر دوره دنبال کند. یکی از نخستین نمونه‌ها کتاب‌های مارک بلوک بودند تاریخ‌نگار دانایی

---

۱. تامسن بر واژه‌ی «ساختن» تاکید دارد و بر این باور است که شکل‌گیری با اصطلاح‌هایی نظیر آن معنای موردنظر او را نمی‌رسانند.

که نازی‌ها او را به قتل رساندند. در گام بعد، نمونه‌های مشهور کتاب‌های لوسین فِور هستند. اما الگوی اصلی یا سرنمون این مکتب کتاب فرنان برودل ***مدیترانه و جهان مدیترانه‌ای در دوران حکومت فیلیپ دوم***[1] است. کتاب عظیمی که با این هدف نوشته شده که بیش‌ترین اطلاعات درباره‌ی آن روزگار را ارائه کرده باشد.[2] تاثیر مکتب آنال هنوز باقی است. گروهی از تاریخ‌نگاران که از دهه‌ی ۱۹۷۰ به خود عنوان «تاریخ‌نگاران جدید» دادند این روش را ادامه می‌دهند و از ایده‌ی «تاریخ عام» (Histoire totale) یا «تاریخ تمدن مادی و فرهنگ که بر زمینه‌ی تحلیل اجتماعی ـ اقتصادی جامعه استوار باشد» دفاع می‌کنند. مشهورترین آنان ژاک لوگوف است که کتاب‌های مهمی درباره‌ی تاریخ تمدن اروپایی سده‌های میانه نوشته است. لوگوف در پایان پیش‌گفتار به برگردان انگلیسی کتاب ***تمدن غربِ سده‌های میانه*** فهم خود از تاریخ‌نگاری را روشن کرده است: «به نظر من تکامل ایده‌ها درباره‌ی سده‌های میانه و ژرف‌تر شدن پژوهش‌ها و تعمق‌ها دو خاستگاه بنیادین این کتاب را تقویت کرده است. از یک‌سو سده‌های میانه دوران خشونت، شرایط زندگی سخت که جهان طبیعت بر آن تسلط داشت و در عین حال دوران خلاقیّت‌های استثنایی بود و پایه‌ی تکامل تمدن غرب را استوار کرد. از سوی دیگر، دوران سده‌های میانه، شاید بیش از هر دوران تاریخی دیگری، فقط از طریق این نکته دانسته می‌شود: چگونه واقعیت‌های مادی، اجتماعی و سیاسی آن به نمادگرایی و جهان خیالی راه دادند. فقط

---

1. F. Braudel, *Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Phillipe ii*, Paris, 1949.

۲. یکی از کتاب‌های مهم برودل به فارسی ترجمه شده است:
ف. برودل، *سرمایه‌داری و حیات مادی ۱۸۰۰ـ۱۴۰۰*، ترجمه‌ی ب. باشی، تهران، ۱۳۷۲.

این پژوهش که چگونه مردم خود را بیان می‌کنند همراه با پژوهش شیوه‌ای که می‌اندیشند و احساس می‌کنند می‌تواند به ما امکان بدهد تا این دنیایی را که در زمانی نه چندان دور از دست داده‌ایم و هنوز بر اندیشه و خیال ما نفوذ دارد، درک کنیم».[1]

۵

تروتسکی زندگی‌نامه‌ی خودنوشته‌اش را با عنوان **زندگی من** چنین آغاز کرده بود: «عصر ما از حیث خاطرات غنی است، شاید بیش از هر دوران پیشین. دلیل‌اش هم این است که حرف‌های زیادی برای گفتن وجود دارند. وقتی یک دوران دراماتیک و سرشار از دگرگونی‌ها باشد، دل‌بستگی به تاریخ معاصر هم بیش‌تر خواهد شد».[2] اکنون نزدیک هشتاد سال از زمان نگارش این جمله‌ها می‌گذرد. در این فاصله هم‌چنان حجم عظیمی از خاطرات شخصی، نامه‌ها، زندگی‌نامه‌ها و تاریخ‌های تخصصی منتشر شده‌اند و به غنای مورد نظر تروتسکی بارها افزوده شده است. توجه خوانندگان به کتاب‌های تاریخی زیاد و بی‌سابقه است. در نتیجه حجم پژوهش‌های تاریخی هم رو به رشد است، و موضوع‌های کتاب‌های تاریخی به شکل شگفت‌انگیزی گسترده شده‌اند. ما دیگر در تمام رشته‌های فرهنگ بشری کتاب‌های تاریخی متعددی در اختیار داریم.

در سده‌ی نوزدهم موضوع کتاب‌های تاریخی مرتبط بود به موقعیت سیاسی دولت ـ ملت‌ها. به نوشته‌ی ج. ه. پلام گزینش موضوع با توجه به

1. J. Le Goff, *Medeival Civilization*, trans. J. Barrow, Oxford, 1996, p. viii.

2. L. Trotsky, *My Life, An Attempt at an Autobiography*, New York, 1994, p. xxxvii.

مسائل حل‌نشده‌ای که پیش روی ملت‌ها قرار داشتند صورت می‌گرفت، و تقریباً در تمام کشورهای اروپایی، آمریکا و روسیه مساله‌ی مهم «هویت ملی» بود.[1] باید گذشته بررسی یا ابداع می‌شد تا به امروز معنا بدهد. رانکه، میشله، ماکولی، بنکرافت و دیگر تاریخ‌نگاران سرشناس آن سده دل‌مشغول ریشه‌های ملی بودند. در پایان آن سده مسائل دولت مدرن، دمکراسی، حقوق اساسی و حقوق مدنی اهمیت یافتند و تاریخ‌نگاران هم متوجه تاریخ‌های سیاسی و حقوقی شدند. با گسترش پیکار طبقاتی و ظهور احزاب کارگری، نیمه‌ی نخست سده‌ی بیستم روزگار نگارش تاریخ‌های اجتماعی شد. امروز اما این پیوند تاریخ با مسائل بزرگ و حل‌ناشده کم‌رنگ شده است. در دوره‌ی صنعتِ فرهنگ تاریخ‌نگاری هم به تولید انبوه رسیده و دیگر هیچ موضوعی نیست که از دید تاریخ‌نگاران پنهان مانده باشد. در این میان نقش رسانه‌ها را هم باید در نظر گرفت که به کنجکاوی تاریخی مردم می‌افزایند. از سوی دیگر، هر شکل دانایی به دانش تاریخی پیوند می‌یابد. پشت هر نظریه‌ی بزرگ علمی افسانه‌ای از تلاش‌ها، اقبال و نامرادی‌های نظریه‌پرداز نشسته است. هر پیش‌رفت فنی و علمی به تاریخی نیازمند است تا با روایت گذشته به موقعیت کنونی خود احترام و وقار بخشد و ظهور آن را نتیجه‌ای از یک‌سو ناگزیر و از سوی دیگر نبوغ‌آمیز جلوه دهد. تاریخ به گونه‌ای نازدودنی بر علوم انسانی، انواع فلسفه و ادیان مُهر زده است.

به این ترتیب، تاریخ‌نگاری حرفه‌ای موفق اما دشوار است و در میان کارهای فکری و فرهنگی موقعیت ممتازی دارد و دانش تاریخی به افراد احترام خاصی می‌بخشد. البته گاه دانش تاریخی جنبه‌ای منفی هم به

---

1. A. Marwick, *The Pelican Social History of Britain: British Society Since 1945*, London, 1982, p. 7.

همراه دارد. کسانی هستند که نادانی خود در رشته‌های مورد بحث‌شان را با گریز به تاریخ پنهان می‌کنند. باید بتوان با بصیرت نظری بیش‌تری به کار تاریخ‌نگار توجه کرد. در برابر پرسش «تاریخ چیست؟» که ادوارد هالت کار پیش کشیده بود، پرسش مهم‌تر که «کار تاریخ‌نگار چیست؟» کم‌رنگ شده است.[1] در کشورهای پیش‌رفته هر سال کتاب‌های نظری درباره‌ی تاریخ نوشته می‌شوند اما به ندرت بحثی از نکته‌های تازه درباره‌ی کار تاریخ‌نگار و اهمیت و دامنه‌ی آن، در بر دارند.[2] تاریخ‌نگاری در مقام یک گفتمان خاص چندان مورد تحلیل قرار نمی‌گیرد. حتا فوکو هم که دانایی را با توسل به مفهوم گفتمان تشریح می‌کرد و خود نیز نقش تاریخ‌نگار را (هرچند با کاربرد روشی تازه) بر عهده گرفته بود، در این که سامانه و حدود امر و نهی گفتمانیِ تاریخ‌نگاری چیست، چندان ننوشت. شکل‌گیری گفتمانِ تاریخ‌نگاری، نسبتِ آن با سایر گفتمان‌های علمی و رابطه‌اش با قدرت (به معنای شبکه‌ی تودرتوی توزیع قدرت اجتماعی) هنوز به دقت بررسی نشده است.

علمی‌ترین نوع تاریخ‌نگاری نوشتنِ تاریخ طبیعت و تاریخ علوم طبیعی است. نخست چنین به نظر می‌رسد که این‌جا تاویل و فهم نقش کم‌تری در قیاس با تاریخ فرهنگی بر عهده دارند و فقط در حد چارچوب‌های کلی یا سرمشق‌ها کار می‌کنند. اما این واقعیت ندارد و می‌توان ثابت کرد که در علوم طبیعی نیز تاویل نقش کلیدی دارد. مساله‌ی مهم نظری در نگارش

---

۱. این نکته در مورد کتاب *تاریخ چیست؟* کار صادق نیست. او در فصل نخست کتاب بحثی نظری درباره‌ی رابطه‌ی تاریخ‌نگار با موضوع کارش را پیش می‌کشد که مهم است:
Carr, *What is History?*, pp. 7-31.

۲. کتابی که در این زمینه ارزش‌مند است:
M. Stanford, *A Companion to the Study of History*, Oxford, 1999.

تاریخ طبیعت این است که در مسیر شکل‌گیری نظریه‌های علمی یعنی توجه به فعالیت‌های تجربی و استنتاج‌های احیاناً کلی از آن‌ها، همواره نیاز به دانسته‌های پیشین احساس می‌شود. نظریه با ارجاع به تاریخِ نظریه‌ها معنا می‌یابد و نه فقط با ارجاع به تجربه‌های واقعی. گاه خود تاریخِ طبیعی موضوع نظریه می‌شود. نظریه‌ی تکامل داروین بی‌شک مشهورترین مورد است. اما بحث من از تاریخ پدیده‌ها به عنوان موضوع بررسی نیست، بل از پدیده‌ها در جای‌گاه تاریخی آن‌ها است. نکته‌ی مهم این است که گفتمان تاریخ علم به تاریخ مکاشفه‌های علمی، اختراع‌ها، صنایع و در یک کلام به تاریخ تکنیک نزدیک می‌شود.

نکته جایی با دقت بیش‌تر نمایان می‌شود که به تاریخ هر علم خاص توجه کنیم. تاریخ فیزیک یا تاریخ نجوم جدا از تکیه بر اندیشه‌های علمی و کارهای فردی یا جمعیِ دانش‌مندان، به‌راستی تاریخ پیش‌رفت تکنیک‌ها هستند. به نظر می‌رسد که ما مدام از نقش دانش‌مند هم‌چون قهرمان دور می‌شویم و تکامل تکنیک جای تحسین نبوغ علمی را می‌گیرد. از گالیله تا اپن‌هایمر ما با تعهد علمی دانش‌مندان که منجر به رویارویی آنان با نظام‌های حاکم سیاسی و فرهنگی می‌شد روبرو بودیم. اکنون این نقش به کم‌ترین میزان رسیده است. اگر نبود حضور و حرکت‌های اعتراضی دانش‌مندان در جنبش جهانی دفاع از سلامت محیط زیست دیگر می‌شد گفت که اثری از وزنه‌ی اجتماعی فرد دانش‌مند بر جا نمانده است. توجه به تاریخ پزشکی کنار رفتن نقش ذهن علمی (ذهن فرد دانش‌مند) و حل شدن آن در پراتیک جمعی و مهم‌تر در چارچوب رشد تکنیک را روشن‌تر از بقیه‌ی علوم نشان می‌دهد. در دهه‌های اخیر نظریه‌های محکم قدیمی به این دلیل مورد بازنگری قرار گرفته‌اند که فنون یعنی ابزار مشاهده‌ی دقیق‌تر فراهم آمده است. اگر

تصویربرداری به شیوه‌ی اسکن‌های رنگی از مغز نبود ما هنوز کارکرد زبانی مغز را منحصر به نیم‌کره‌ی چپ مغز می‌دانستیم. از جنبه‌ی عملی نکته بیش‌تر روشن می‌شود. پیش‌رفت پزشکی دو دهه‌ی اخیر آشکارا مدیون کار با رایانه‌ها، ثبت کردن‌ها و تصویربرداری‌های لیزری است. تکنیک در گستره‌ای بی‌سابقه جای جمع‌بندی تجربه‌های بالینی را گرفته است. تاریخ پزشکی بدون نگارش تاریخ ابزار پزشکی زمانی ممکن بود و اکنون چنین نیست. حتا باید گفت که تاریخ پیش‌رفت تکنیک پزشکی مهم‌ترین بخش تاریخ‌نگاری در پزشکی شده است.

این نکته که تاریخ‌نگاری علمی ناگزیر به تقدم تکنولوژی بر علم می‌رسد، یادآور حکم مشهور هایدگر است که از «گشتل تکنولوژی» یاد می‌کرد.[۱] توجه به تاریخ‌مان، یعنی روزگار و موقعیت‌مان هم‌چون «مسائلی که باید حل شوند» خود از گشتلِ تکنولوژی ریشه گرفته است. ناتوانی ما در توضیح تجربه‌ها نیز به همان گشتل بازمی‌گردد. هایدگر نوشته بود: «هیچ خرد یگانه‌ای، هیچ گروهی از افراد، هیچ کمیسیونی متشکل از سیاست‌مداران یا دانش‌مندان و تکنیسین‌ها، هیچ کنفرانس ارباب صنعت و تجارت، قادر به شکستن یا جهت‌دادن به رشد تاریخ در روزگار بمب اتمی نیست».[۲]

در مقابلِ تاریخ طبیعت، مفهوم تاریخ فرهنگ را قرار می‌دهیم. تاریخی که به انسان، توان سازندگی او (ساختن ابزار و مواد تازه، نهادهای اجتماعی، زبان‌ها و اندیشه‌ها) و شیوه‌های معناسازی او مربوط می‌شود.

---

۱. بنگرید به فصل‌های دهم و یازدهم:

ب. احمدی، *هایدگر و تاریخ هستی*، تهران، ۱۳۸۱، صص. ۴۳۴-۳۳۸.

2. M. Heidegger, *Discourse on Thinking*, trans. J. M. Anderson and H. Freund, New York, 1966, p. 52.

تاریخ‌نگار می‌تواند در بررسی زندگی انسان چون موجودی مدنی به بیان عینی کنش‌ها و رویدادها بپردازد. اما در بیش‌تر موارد خود را با وظیفه‌ی دشوارتر توضیح یا تاویل معنای آن کنش‌ها و رویدادها هم روبرو می‌بیند. اگر او نخواهد که محصول کارش به جدولی از ارقام و گاه‌نامه‌ای تبدیل شود ناگزیر باید با مشکلی دست و پنجه نرم کند که پیش روی هر پژوهش‌گر شیوه‌های معناسازی انسان قرار می‌گیرد. او به گونه‌ای مقاومت‌ناپذیر مدام از حوزه‌ی واقعیت‌ها به قلمرو ارزش‌ها کشیده می‌شود، و ناچار می‌شود تا «قانون هیوم» را زیر پا بگذارد، و از یک «است» یک «باید» را نتیجه بگیرد.[1] تاریخ فرهنگی بیان تسلیم تاریخ‌نگاران به این نکته و در پی آن نمایش کنش فکری و هوش‌مندانه‌ی آن‌ها در این قلمرو است. مفهوم تاریخ فرهنگی خواه ناخواه به جریان فکری مهمی می‌پیوندد که بیش از دو دهه است با عنوان «پژوهش‌های فرهنگی» (Cultural studies) در علوم اجتماعی مطرح شده است.

آن مفهومی که به ما یاری می‌کند تا تاریخ‌نگاری در زمینه‌ی مسائل ناشی از زندگی اجتماعی انسان را در حد کاری نظری بشناسیم مفهوم «نظریه‌های فرهنگی» (Cultural theories) است. من دو معنای متفاوت از نظریه‌ی فرهنگی را در نظر دارم: ۱) معنایی خاص: یک چارچوب معیین برای درک و تلقی فعالیت‌ها و کردارهای فرهنگی؛ ۲) معنایی کلی: بیان انواع کنش‌ها و کردارهای فرهنگی (خواه بیان نظری یا بیان پیشانظری یعنی آن‌چه «ابتدایی» یا «عامیانه» خوانده می‌شود) که در صورت پیش‌رفت پژوهش و بحث بتواند تا حدودی سازوکار و چه بسا تکامل فعالیت فرهنگی را در قلمرویی خاص (برای مثال در زندگی اجتماعی

---

۱. ه. پاتنم، *دوگانگی واقعیت / ارزش*، ترجمه‌ی ف. فاطمی، تهران، ۱۳۸۵، ص. ۵۲.

زنان، یا در یک طبقه، یا یک نژاد، یا یک ملت) روشن کند، یا همان تکامل را در حدود قلمرویی عام (برای نمونه در حدود فرهنگ مدرن، یا فرهنگ بشری، یا فرهنگ جهانی) توضیح بدهد. در هر دو مورد بهتر است که از نظریه‌های فرهنگی یاد شود و نه از یک نظریه‌ی فرهنگی واحد. تعبیر «نظریه‌ی فرهنگی» با تاکید بر یک «نظریه» اسباب این بدفهمی خواهد شد که کثرت نظریه‌های مختلف را به سود یکی از نظریه‌ها منکر شود.

اگر فرهنگ را به عنوان فراشد اجتماعی و کلی معناسازی و محصول «کردارهای دلالتی» (Signifying practices) افراد جامعه و اندیش‌گری درباره‌ی این کردارها تعریف کنیم فعالیت فرهنگی افراد یا گروه‌های اجتماعی همواره دربردارنده‌ی کوشش‌های منفرد یا جمعی در طرح‌اندازی معناهایی تازه برای پدیدارها و امور (اعم از ابژه‌ها، مناسبات و رویدادها) خواهد بود. در این صورت، نظریه‌های فرهنگی به سان چارچوب‌های بخردانه، نظری و مفهومی گسترده‌ای مطرح خواهند شد که فراشدهای متنوع معناسازی را در حوزه‌های مختلف زندگی اجتماعی بررسی می‌کنند؛ و هدف آن‌ها و تلاش کوشندگان آن‌ها روشن کردن (توصیف، تبیین و تاویل) پدیدارها و امور است. در یک کلام، نظریه‌های فرهنگی باید همان نقشی را ایفاء کنند که پیتر وینچ کارکرد اصلی دانش‌مندان علوم اجتماعی خوانده است: وظیفه‌ی آن‌ها فهم معناهایی است که آدم‌ها به زندگی گروهی و جهان اجتماعی‌شان می‌دهند.

«تاریخ فرهنگی» عنوانی است که در گستره‌ی وسیعی از فعالیت‌های فرهنگی به کار می‌رود. برای مثال نوشته‌های انسان‌شناسان را (به ویژه در زمینه‌ی مردم‌شناسی اجتماعی) تاریخ فرهنگی می‌نامند. اما این‌جا منظور من از تاریخ فرهنگی آن‌گونه از فعالیت تاریخ‌نگاری است که موضوع‌اش انسان هم‌چون سازنده‌ی معناها باشد. به این ترتیب، می‌توان

زیرمجموعه‌هایی برای تاریخ فرهنگی متصور شد: تاریخ عمومی، تاریخ رشته‌های دانایی، تاریخ زندگی افراد و انواع فراوان دیگر. اگر تاریخ‌نگار نداند یا اعتقادی به این موضوع نداشته باشد، باز کارش گشاینده‌ی افقی برتر از روزشماری می‌شود. برای مثال یک تاریخ‌نگار هنر با هر هدف و نیّتی که کارش را پیش ببرد ناگزیر جایی اثر هنریِ را در زمینه‌ی آن نظام معناسازی یا زندگی فرهنگی‌ای قرار می‌دهد که اثر در دل آن پدید آمده است. حتا یک تحلیل ناب شکل‌شناختیِ اثر هنری موقعیت‌های تاریخی و فرهنگی آن را نمایان می‌کند. لوی ـ استروس و یاکوبسن در تحلیل شعر «گربه‌ها»ی بودلر به هیچ زمینه‌ی اجتماعی و تاریخی کاری نداشتند. آن‌ها روش فرمالیستی ساختارگرایی را به کار می‌بستند، اما در مورد متنی که به زبان فرانسوی در سده‌ی نوزدهم آفریده شده و به عنوان شعر پذیرفته شده بود، کار می‌کردند. این تعیّن فرهنگی‌ای است که کسی نمی‌تواند از آن بگریزد. همین که بپذیریم که شعری را بررسی می‌کنیم منطق تاریخی دورانی را پذیرفته‌ایم که این متن کلامی در آن در به عنوان شعر ساخته و پذیرفته شده است. دو اصل تاریخ فرهنگی این دو قاعده‌اند: ۱) پدیده‌ی فرهنگی (برای مثال اثر هنری) در زمینه و موقعیتی «بامعنا می‌شود» و نمی‌توان آن زمینه را نادیده گرفت؛ ۲) هیچ چیز به تنهایی قابل شناخت نیست. اثر در زمینه‌ای جای می‌گیرد و شناخته می‌شود.

از سوی دیگر تاریخ هنر شاید بهتر از هر گونه‌ی دیگر در گفتمان تاریخ‌نگاری به ما نشان می‌دهد که درک ما از گذشته به‌گونه‌ای چاره‌ناپذیر و قطعی همواره در حال دگرگونی است. پیوسته کشف‌های تاریخی مهمی درباره‌ی آثار هنری و ظرایف سبک‌شناسی تاریخی روی می‌دهند که کل دانش ما را در مورد موضوع زیر سئوال می‌برند، و ما را ناگزیر از بررسی‌های تازه و اتخاذ مواضع جدید می‌کنند. ارنست گامبریچ در پایان

کتاب *تاریخ هنر* نکته را به خوبی توضیح داده است. بخش نهایی را با عنوان روشن‌گر «گذشته در حال تغییر» آغاز کرده و نوشته: «دانش تاریخی ما هیچ‌گاه کامل نیست. همواره واقعیات جدیدی در حال کشف‌شدن هستند. واقعیاتی که می‌توانند تصویر ما را از گذشته دگرگون سازند»، و چند صفحه‌ی بعد کتاب را با این عبارت به پایان می‌رساند: «آیا نیاز دائم به بازنگری، یکی از محرکهای شورانگیز ما در مطالعهٔ گذشته نیست؟».[۱]

وابستگی به کل فرهنگ در کار «تاریخ هنر» خیلی خوب دیده می‌شود. تاریخ هنر مجموعه‌ای است از نهادها و حرفه‌ها که می‌کوشند تا گذشته‌ای تاریخی را در معرض مشاهده‌ی نظام‌مند امروزی قرار دهند. تاریخ هنر بدون رشته‌های همراه‌اش ممکن نیست، رشته‌هایی چون نقادی هنری، فلسفه‌ی هنر، زیبایی‌شناسی، بازیابی و تعمیر آثار هنری، بازار آثار هنری، موزه‌ها و گالری‌ها و حتا توریسم و نظام کالاهای مصرفی (لباس، تزیین خانه و...).[۲] تاریخ هنر بدون روش‌های پیش‌رفته‌ی تحلیل، گسترش قاعده‌های بیان و گفتمان و دیدگاه‌های نظری و فلسفی وجود نخواهد داشت. این همه به سرعت از قلمرو گفتمان کلی هنری فراتر می‌روند. از سوی دیگر، اعتبار تاریخ هنر به موقعیت دانشگاهی آن نیز هست. از دهه‌ی ۱۸۴۰ که تاریخ هنر در برخی از دانشگاه‌های آلمان به عنوان یک رشته شکل گرفت تا پایان سده‌ی نوزدهم گسترشی خیره‌کننده در اروپا و به طور خاص در ایالات متحد آمریکا یافت. به تدریج، دیدگاه اصلی وینکلمان که تاریخ هنر باید اثر هنری را در کلیّت زندگی فرهنگی جای دهد، تعیین‌کننده‌ی اهداف و ابزار این رشته شد.

---

۱. ا. گامبریچ، *تاریخ هنر*، ترجمه‌ی ع. رامین، تهران، ۱۳۸۰، صص. ۶۱۵، ۶۲۷.

2. D. Preziosi, "Art History: Making the Visible Legible", *The Art of Art History*, ed. D. Preziosi, Oxford University Press, 1998, pp. 13-21.

گامبریچ تاریخ فرهنگی را «تاریخ تمامی جنبه‌هایی از زندگی گذشته چنان که زیسته شد» معرفی کرده است. این‌سان او تعریفی از تاریخ فرهنگی به دست داده، اما در عین حال آن را هم‌چون امری ناممکن پیش کشیده است.[1] به جای این کار باید بکوشیم تا پدیده‌ها را در زمینه‌ی گفتمانی آن‌ها جای دهیم. گفتمان به ما یاری می‌کند تا از کار مشقت‌بار و بی‌نتیجه‌ی بررسی و شناخت تمام جنبه‌های زندگی روزگار پیشین خلاص شویم. آن زندگی با (و در) گفتمان بیان و بامعنا شده و گفتمان موجود است. اگر بخواهیم در بحث از تاریخ‌نگاری هنر باقی بمانیم، آسان متوجه خواهیم شد که گفتمان یگانه ابزاری است که به آرزوی هاینریش ولفلین برجسته‌ترین تاریخ‌نگار هنر آغاز سده‌ی بیستم جنبه‌ی عمل می‌پوشاند: نگارش تاریخی که در آن به جای افراد و مشاهیر از سبک‌ها و روش‌های بیان نام برده شود. آرمانی که خود او در *اصول تاریخ هنر* و هم‌چنین در *هنر کلاسیک، درآمدی به رنسانس ایتالیا* به آن نزدیک شد، اما دست نیافت.[2] هیچ‌کدام از تاریخ‌نگاران هنر خواه اروین پانوفسکی که با تکیه به بنیاد فلسفی هگل و به ویژه مفهوم «روحِ دوران» (Zeitgeist) می‌کوشید تا اثر هنری را در ظرف کل مفاهیم دوران جای دهد،[3] یا گامبریچ که آشکارا سودای توضیح سبک‌ها را در سر داشت، یا آرنولد هاوزر که به عنوان

---

1. E. H. Gombrich, "in Search of Cultural History", *Ideas and Idols: Essays on Values in History and in Art*, London, 1994, pp. 42-59.
2. H. Wölfflin, *Principles of Art History: The Problem of the Development of Style in Later Art*, trans. M. D. Hottinger, New York, 1950 (2006).
   H. Wölflin, *Classic Art, An Introduction to the Italian Renaissance*, trans. P. Murray and L. Murray, London, 1994.
3. E. Panofsky, *Idea, contribution à l'histoire du concept de l'ancienne théorie de l'art*, trans. H. Joly, Paris, 1939.

تاریخ‌نگار مارکسیست به جای «روحِ دوران» هگلی ایده‌ی دگرگونی‌های شیوه‌های تولید مادی را قرار می‌داد،[1] توانایی جای‌گزینی موردنظر ولفلین را نداشتند. زیرا همه‌ی آن‌ها مفهوم گفتمان را نادیده می‌گرفتند.

تاریخ هنر باید استوار باشد به اطلاعاتی که برخی از آن‌ها پیش‌تر به دست آمده‌اند و تهیه‌ی برخی نیز به عهده‌ی تاریخ‌نگار می‌افتد، از جمله: کشف کاربرد تکنیک‌های خاص نشانه‌شناسانه (دیداری در مورد نقاشی، شنیداری در مورد موسیقی، زبانی در مورد اثر ادبی، ترکیبی در مورد سینما، تئاتر، اپرا و...)؛ و کاربرد تحلیل‌های سبک‌شناسانه تا اصالت، تاریخ ساختن، فنون، منشاء، وابستگی، هدف و پذیرش اثر هنری مورد بحث معلوم شود. تاریخ‌نگار هنری علاوه بر وظایف کلی هر تاریخ‌نگار چند وظیفه‌ی دیگر هم دارد که همواره تمام آن‌ها با هم برآورده نمی‌شوند: ۱) پژوهش در اسناد موجود به منظور فراهم آوردن اطلاعاتی درباره‌ی اصالت، تاریخ ساختن، فنون، منشاء، وابستگی، هدف و پذیرش اثر هنری؛ ۲) تعیین کیفیت اثر هنری و تعیین انواع تاریخی سبک‌شناسانه‌ای که اثر به آن‌ها تعلق دارد؛ ۳) پژوهش زمینه‌ی اجتماعی‌ای که اثر به آن تعلق دارد، از جمله بررسی شرایط پیدایش و پذیرش آن؛ ۴) ساختن یا برگزیدن نظام‌هایی مرتبط به نوع تاریخی اثر و در نتیجه مرتبط بودن ایدئولوژی‌ها و نظریه‌های هنری؛ ۵) تعیین توانایی ابزار تکنیکی و قابلیت‌های رسانه‌ای که اثر در قالب آن ارائه می‌شود.[2]

1. A. Hauser, *The Philosophy of Art History*, London, 1959.

۲. ایده‌ی اصلی درباره‌ی تدقیق کار تاریخ‌نگار هنر که در این پاراگراف آمده از اریک فرنی است، اما من آن را گسترش داده‌ام:

E. Fernie , *Art History and its Methods*, London, 1996, pp. 326-27.

۶

دشواری کار تاریخ‌نگار به روش تحقیق و مساله‌ی اسناد و مدارک (و در نتیجه تقدم زمانی آن‌ها یا مطابقت آن‌ها با عقل و منطق) ختم نمی‌شود. بزرگ‌ترین مانعی که در برابر آرمان عینی‌گرایانه‌ی تاریخ‌نگار قرار می‌گیرد حضور ناگزیر خود او در متن، ضرورت مداوم مراجعه‌ی او به پیش فهم‌ها و دیدگاه نظری مورد قبول‌اش، شیوه‌اش در تاویل حادثه‌ها، نیّت‌ها و اهداف‌اش در ادامه‌ی کار است. در یک کلام، دشواری اصلی، جهان‌بینی تاریخ‌نگار و احتمال بسیار قویِ تحمیل آن به پژوهش و نیز به متن نهایی یعنی به تاریخ نوشتاری است. به یاری مثالی به این معضل بیش‌تر دقت کنیم. در شب ۸ نوامبر ۱۹۱۷ حزب بلشویک به عنوان یکی از احزاب سیاسی فعال روسیه به استناد اکثریتی که در شورای کارگران و سربازان پتروگراد به دست آورده بود، قدرت سیاسی را در دست گرفت. بلشویک‌ها این کار را به یاری نیروهای نظامی خود، با تسخیر کاخ زمستانی و مراکز حساس نظامی و سپس حمله به مجلس ملی، اخراج نمایندگان از آن و اعلام عملی شدن شعار «تمام قدرت‌ها به شوراها» به انجام رساندند. رشته‌ی این اتفاق‌های انقلابی و خونین را با تعبیر رویداد تاریخی می‌شناسیم. اما به عهده‌ی تاریخ‌نگاران بود که بعدها توضیح بدهند که معنای این رویداد چه بود. آیا این اقدام بلشویک‌ها چنان که مخالفان‌شان می‌گفتند کودتایی نظامی بود علیه دولت موقت، یعنی دولت کرنسکی که با ائتلاف احزاب میانه‌رو و با حمایت ضمنی منشویک‌ها اکثریت مجلس را در اختیار داشت و دولت قانونی محسوب می‌شد؟ یا چنان که بلشویک‌ها ادعا می‌کردند این کار در حکم قیامی مسلحانه توسط نیروهایی مردمی بود: علیه مخاطرات واقعی‌ای که انقلاب روسیه را تهدید

می‌کرد؟ آیا بلشویک‌ها حق داشتند که رویدادهای شب ۸ نوامبر را (که بنا به تقویم قدیمی روس‌ها در شب ۲۵ اکتبر روی داده بود) «انقلاب» بخوانند؟ هر چه بود، این رویدادها، به راستی، سرآغازی بر تاریخ اتحاد شوروی بود و نظامی را بر سر کار آورد که هفتاد سال در روسیه بر پا ماند و در سطح بین‌المللی تاثیر عظیمی بر مسیر تاریخ سده‌ی بیستم گذاشت. اختلاف آراء در مورد معنای این رویداد تاریخی و حتا در شرح رشته اتفاق‌های آن شب و روزهای پس از آن، ما را به معنای دوم واژه‌ی «تاریخ» باز می‌گرداند.

معنای دوم «تاریخ» شرح آن رویدادهای تاریخی و به اعتباری تحلیل یا توضیح دادن آن‌ها است. در عنوان کتاب سه جلدی ***تاریخ انقلاب روسیه*** نوشته‌ی تروتسکی چنین معنایی از تاریخ مطرح است.[1] نویسنده که خود سازمان‌دهنده‌ی قیام مسلحانه‌ی پتروگراد بود و البته از مدافعان این دیدگاه که آن‌چه روی داد انقلابی مردمی و سرآغاز تاریخ نوین بشریت بود، در کتاب خود تاویل خاصی از آن رویدادها را به یاری آن‌چه «نظریه‌ی مارکسیستی تاریخ» ارائه کرد. درک او یک‌سر متفاوت بود با درک کرنسکی که تقریباً هم‌زمان با او درباره‌ی حوادث روسیه‌ی ۱۹۱۷ می‌نوشت و در مورد رویدادهای شب ۸ نوامبر تعبیر «کودتا» را به کار می‌برد. دو دیدگاه مخالف دو سیاست‌مدار روسی زمانی ارائه می‌شد که هر دوی آن‌ها در تبعید به سر می‌بردند، زیرا دولت برآمده از انقلاب که دیگر در دست جناح استالین بود، تروتسکی را هم یک دهه پس از کرنسکی به جرم خیانت به انقلاب به خارج از روسیه تبعید کرده بود و سرانجام هم او را در سال ۱۹۴۰ در مکزیک به قتل رساند.

---

1. L. Trotsky, *History of the Russian Revolution*, trans. M. Eastman, New York, 1999.

تاریخ به معنای شرح حوادث که به نتیجه‌گیری‌هایی از آن واقعه‌ها نیز منجر می‌شود وابسته به جهان‌بینی و خواست‌های تاریخ‌نگار است. تاریخ معنایی یکه و عینی ندارد و درک حقیقت آن به معنای ارائه‌ی تاویل‌ها و تعبیرهایی است که می‌تواند شکل‌های متنوع و گاه مخالف و متضادی هم بیابد. گاه تاریخ‌نگاری بنا به پیش‌فهم‌ها و جهان‌بینی خود حادثه‌ای تاریخی را مهم ارزیابی می‌کند که از دید دیگر تاریخ‌نگاران پنهان مانده یا نسبت به آن بی‌اعتنا بوده‌اند. رویدادهایی خاص به دلایلی «تاریخی» خوانده می‌شوند و برای آن‌ها روایتی خاص پدید می‌آید و آن‌ها را از سایر اتفاق‌ها متمایز می‌کند و این همه در راستای نقشه یا برنامه‌ای نیّت‌مند سامان می‌یابند تا بتوان از آن «تاریخ» درس گرفت. درسی که کرنسکی و لیبرال‌ها از حوادث نوامبر ۱۹۱۷ گرفتند به کلی متفاوت بود با درسی که لنین، تروتسکی و بلشویک‌ها از آن رویدادها گرفتند. تا این‌جا ما دست‌کم با دو طرح کلی متفاوت از آن «تاریخ» روبروییم.

برای خواننده‌ی آشنا با مباحث هرمنوتیک آن‌چه در بالا آمد آشنا و تاییدی بر حکم‌های هرمنوتیکی است. رویدادی تفسیر و تاویل می‌شود، یعنی فاصله‌ای می‌افتد میان رویداد و شرح و تاویل آن. درک ما از آن رویداد به معنای تاویلی است که از آن ارائه می‌کنیم. این تاویل به یاری زبان بیان و تعبیر می‌شود. من اصطلاح «تعبیر» را می‌پسندم زیرا به خوبی نشان می‌دهد که رویداد به یاری زبان در قالب عبارت‌ها جای می‌گیرد. این عبارت‌ها از پی گزارشی روایت‌گونه نظم یافته‌اند. رویداد در روایت جای می‌گیرد، برای آن گذشته و آینده‌ای تصور می‌شود و استدلال‌هایی در اثبات صحت آن روایت مطرح می‌شوند. روایت و تعبیر نهایی، استوار به نقشه‌ای، برنامه‌ای یا نیّت‌هایی است. این همه در پیکر یک واژه‌ی کلی یعنی «پیش‌فهم» یا «پیش‌داوری» جای می‌گیرند. بستگی دارد که

پیش‌فهم ما چه باشد و به کدام نظام فکری، ارزشی و اعتقادی متمایل باشیم، تا رویدادی تاریخی معنایی خاص به خودگیرد. در تاریخ‌نگاری بنا به همین پیش‌فهم‌ها و پیش‌داوری‌ها است که اصولاً رشته‌ی حادثه‌ها تدوین می‌شوند.

تاریخ‌نگار همواره شماری از واقعه‌ها را برمی‌گزیند و شماری را از قلم می‌اندازد. او در پی طرح خود روایت را فراهم می‌آورد. او بنا به هدفی که دارد (یعنی جایی که می‌خواهد بحث را به آن‌جا بکشاند) گذشته‌ای را برای آن رشته رویدادهای برگزیده‌اش می‌یابد. برای مثال تروتسکی در فصل نخست از مجلد نخست کتاب‌اش تصویری از اوضاع اجتماعی و آرایش طبقاتی جامعه‌ی روسیه ارائه کرده، تصویری بر اساس روشی که او آن را فلسفه‌ی تاریخ مارکسیستی می‌شناخت. در سه فصل بعد این تصویر را در جریان پیش‌رفت حوادث تاریخی چون جنگ جهانی اوّل کامل کرد، سپس به شرح واقعه‌ی انقلاب فوریه‌ی ۱۹۱۷ پرداخت و با شرح کنگره‌ی ماه ژوئن شوراها مجلد نخست را به پایان برد. در مجلد دوم به تابستان آن سال و «روزهای ژوییه» و حوادث هجوم کورنیلُف و نقش بلشویک‌ها در دفاع از انقلاب رسید و با بحثی درباره‌ی رابطه‌ی بلشویک‌ها و شوراها و واپسین کوشش‌ها در ایجاد ائتلاف احزاب انقلابی مجلد دوم را تمام کرد. مجلد سوم با دو فصل درباره‌ی سیاست‌های بلشویک‌ها در مورد دهقانان و ملیت‌ها آغاز شد و سرانجام داستان او به اوج خود یعنی به آن‌چه خودش «قیام مسلحانه به نام شوراهای کارگری» می‌خواند، نزدیک شد. این سان، در فصل آخر نتیجه‌گیری دلخواه او از شرح تاریخ به دست آمد. نظام بلشویکی توجیه شد، نشان داده شد که حکومتی تازه بر اساس الگوی کمون پاریس پدید آمده و در ضمن نظریه‌ی قدیمی او درباره‌ی انقلاب مداوم نیز «اثبات شده بود». در پرتو

این شرح تاریخی، کارهای خود تروتسکی به عنوان یک فرد توجیه شد. او حق داشت که قیام مسلحانه را رهبری کند، حق داشت که مخالفان را سرکوب کند، حق داشت که به نمایندگان مخالف خود که در مجلس ملی اکثریت قدرت‌مندی را تشکیل می‌دادند بگوید: «از امروز بروید به جایی که جای واقعی شما است، زباله‌دان تاریخ».

تروتسکی تاریخی را تهیه کرده به سود خودش، دیدگاه‌اش، عقایدش، حزب‌اش و رفقای‌اش. همان طور که کرنسکی گزارشی تاریخی نوشته به سود خودش و در دفاع از کابینه‌ی دولت موقت‌اش و در شرح خیانت‌های مخالف پیروزمندش. حدود یک دهه‌ی بعد، در ۱۹۳۸، استالین با تهیه‌ی ***تاریخ مختصر حزب کمونیست اتحاد شوروی*** تفسیر دیگری بر اساس منافع خودش و نظام شوروی که اداره‌اش را به عهده داشت، فراهم آورد. در حالی که گزارش‌های تروتسکی و کرنسکی با دو شیوه گزینش رویدادها و تاویل آن‌ها به نتیجه‌ی دلخواه هر یک از آن دو می‌رسید، گزارش استالینیست‌ها بر اساس اختراع حادثه‌ها و تحریف رویدادها و نقش افراد به نتیجه‌ی دلخواه‌شان می‌رسید. تفاوتی میان این روش‌ها وجود داشت. هر سه گزارش نسبت به عینیت رویدادها یک‌سان رفتار نمی‌کردند. دو گزارش تاریخی تروتسکی و کرنسکی آن عینیت را تحریف نمی‌کردند و بر اساس آن و شیوه‌ی بیان آن به نتایج متفاوتی می‌رسیدند، در حالی که گزارش سوم یعنی گزارش استالین، در اصل به خود رویدادها کاری نداشت و سناریویی بر اساس رویدادهایی خیالی تهیه کرده بود. نتیجه می‌گیرم که سرانجام ملاکی وجود دارد (یا یافتنی است) که میان این دو نوع برخورد تفاوت می‌گذارد. یکی آن برخوردی که هر چند تاویلی است اما متکی به شرح رویدادهای واقعی و تاریخی است و دیگری برخوردی که در اصل عینیت رویدادها را به هیچ می‌انگارد و دروغ می‌گوید.

در فلسفه‌ی تاریخ میان «رویداد» و «فهم» (به معنای درک و توضیح رویداد) تفاوت می‌گذاریم. این تمایز به ما کمک می‌کند تا از چنگال نسبی‌باوری رادیکال خلاص شویم و به آن چه نسبی‌نگری معرفتی نام گرفته، نزدیک شویم. می‌توان گفت که رویداد موقعیتی هستی‌شناسانه دارد و تاویل و فهمِ از رویداد موقعیتی شناخت‌شناسانه.

نسبی‌نگری رادیکال را می‌توان نسبی‌نگری به معنای مطلق دانست که رویداد را فقط در سایه‌ی فهم (و در واقع تاویل) از آن مطرح می‌کند و برای واقعیت عینی هیچ اهمیتی قائل نمی‌شود و اعلام می‌کند که حقیقتِ تاریخی وجود ندارد و به عهده‌ی تاویل‌کنندگان (و در نهایت ذهنیت انسانی‌شان) است که به یاری زبان و روایت، حقیقت تاریخی را ابداع کنند. این نوع نسبی نگری را «ضدِ بنیادگرا» (Antifoundationalism) خوانده‌اند، زیرا تکیه‌ی آن به آیینی فلسفی است که اعلام می‌کند هیچ حقیقتِ جهان‌شمول یا بنیادینی وجود ندارد. هیچ بستری نمی‌توان یافت که بر پایه‌ی آن مبنایی متافیزیکی را بنا نهاد. این دیدگاه همراه است با حکم نیچه که تمامی حقیقت‌ها ساخته‌ی زبان و گفتمان‌ها هستند و خواست‌ها و منافعی را دنبال می‌کنند. بر خلاف نسبی‌نگری رادیکال، نسبی‌نگری معرفتی می‌تواند میان واقعیت عینی یا رویداد به عنوان امری که رخ داده و به این معنا حقیقت داشته، با انواع شناخت‌ها، برداشت‌ها یا تاویل‌های از آن که بر اساس چشم‌اندازهای گوناگون با هم تفاوت دارند و به یاری زبان و منطق روایی ساخته شده‌اند، تفاوت قائل شود.

پیش‌تر دیدیم که رویداد به یاری اسناد، شواهد و مدارک هم‌چون اتفاقی حقیقی پذیرفته می‌شود. هر چه میزان اسناد و خبرها یا قدرت

استنادی و خبری بیش‌تر باشد بر اطمینان به رویداد به عنوان امری حقیقی (و به اقتدار تاویلی آن) افزوده خواهد شد. اسناد مربوط به یک واقعه‌ی تاریخی گاه با هم تفاوت‌های فراوان و آشکاری دارند، اما در نفس امر یعنی اتفاق افتادن آن رویداد با هم مشترک‌اند. هر چه هم برداشت تهیه‌کنندگان اسناد متفاوت باشد تا جایی که در مورد رخداد با هم اتفاق نظر داشته باشند می‌توان شکل عینی رویداد را پذیرفت. تفاوت اسناد با هم در واقع تفاوت در زمینه‌چینی انواع فهم و تاویل از آن رویداد عینی است. در یک کلام، تاریخ‌نگار در گذشته واقعیت‌هایی می‌یابد اما راهی جز تاویل آن‌ها ندارد. درست است که تاویل در حکم کشف تمامیت آن واقعیت عینی نیست، اما از طرف دیگر نمی‌تواند به معنای انکار مطلق آن واقعیت هم باشد.

رویداد به عنوان امری حقیقی مهم است. آن همه انسان که در حوادث طبیعی -چون زلزله و سیل کشته می‌شوند، به معنای واقعی کشته می‌شوند و مرگ آن‌ها نتیجه‌ی تاویل این یا آن تاریخ‌نگار نیست. اما در مواردی هم اهمیت رویداد پشت شبکه‌ی تودرتوی تاثیرها و ورود عناصری تازه، کم‌رنگ یا پنهان می‌شود. نیچه در قطعه‌ی ۳۸ ***فراسوی نیک و بد*** نوشته: «آنچه چندی پیش، در روز روشنِ روزگار نو، در مورد انقلاب فرانسه گذشت، این بود که تماشاگرانی بزرگوار و شیفته از سراسر اروپا آن مضحکهٔ غم‌انگیز، و اگر درست ارزیابی کنیم، پرت، را دیرزمانی دورادور با چنان شوری تفسیر کردند و نقش سرکشیها و شور و شوقهای خود را در آن نشاندند که متن در زیر تفسیر گم شد: بدین ترتیب بار دیگر آینده‌ای بزرگوار تمامی گذشته را بد فهمید و از این راه چه بسا دیدار آن را تاب‌آوردنی کرد. شاید این نیز همان کاری باشد که ما هم‌اکنون می‌کنیم؟ مگر ما نیز در مورد اینان خود ــ همان «آیندهٔ بزرگوار» نیستیم؟ و

مگر نه آن است که هم‌اکنون، با آگاهی به این نکته ـ کلک ایشان را کندیم؟».[۱]

اختلاف تاویل‌ها در تاریخ‌نگاری امر تازه‌ای نیست. وجود آن حتا طبیعی و منطقی دانسته می‌شود، اما یکی از موارد پیچیده در تاریخ‌نگاری این است که در وجود آن‌چه به حکم اسناد حقیقی دانسته می‌شد به یاری اسنادی تازه (یا هم‌چون نتیجه‌ی اندیشه‌ی نقادانه‌ای که تردید را موجه جلوه دهد) شک پیدا شود. برای مثال درباره‌ی وجود برخی از شخصیت‌های تاریخی دست‌کم تردیدهایی ابراز شده است. در دهه‌ی ۱۹۶۰ بحثی میان تاریخ‌نگاران ادبیات درگرفته بود که آغاز آن به تردیدی بازمی‌گشت که برخی در مورد وجود شخصیت تاریخی شکسپیر داشتند. آن‌ها بر اساس شواهدی اعلام می‌کردند که شکسپیر نویسنده‌ی نمایش‌نامه‌های معروفی که به نام او شناخته شده‌اند، نبود. بعضی ادعا می‌کردند که تمام آن نمایش‌نامه‌ها و اشعار سروده‌ی یک شخص نبوده‌اند؛ برخی ادعایی دیگر را پیش می‌کشیدند که یک یا چند نمایش‌نامه‌نویس به دلایل مختلف آثار خود را به نام بازی‌گری به نام ویلیام شکسپیر منتشر می‌کردند. حتا برخی پای فرانسیس بیکن و کریستوفر مارلو را هم به ماجرا باز کرده بودند.

می‌بینیم که در مورد یک شخصیت مهم و تاثیرگذار بر تکامل فرهنگ و هنر غرب این تردیدها ابراز شده، کسی که در دنیای باستان زندگی نمی‌کرد و وجودش پشت هاله‌ای از اسطوره‌ها پنهان نشده بود، بل در مورد او اسناد فراوان و جالبی هم باقی مانده‌اند. با وجود این، برخی از تاریخ‌نگاران ادبیات تردیدهایی نسبت به درستی داده‌های تاریخی

---

۱. ف. نیچه، *فراسوی نیک و بد*، ترجمه‌ی د. آشوری، چاپ سوم، تهران، ۱۳۷۵، ص. ۷۸.

داشتند. اگر آن شک و تردیدها با دلایل و اسناد یقینی ثابت شوند و همین سبب شود که اکثر پژوهش‌گران و اکثر مردم دیگر به وجود تاریخی شکسپیر اعتقاد نداشته باشند، باز نکته‌ی مهمی باقی می‌ماند: در طول سده‌ها این شخصیت بر اساس این فرض که وجود داشته و کارهایی کرده در ساحتِ تاویل و فهم رویداد موثر بود. بیش از این، باید گفت که سازنده‌ی تاریخ (به معنای تاریخ ادبیات و هنرهای نمایشی) بود. اگر به فرض با علمی‌ترین روش‌های سبک‌شناسی و زبان‌شناسی تاریخی ثابت شود که آثار منتشرشده به نام شکسپیر کار یک نفر نبوده یا اصلاً ویلیام شکسپیری در دنیا وجود نداشته، ما هم‌چنان در برابر تاریخ ادبی پرشکوهی که نسل از پی نسل بر اساس حکایت یا اعتقادی نادرست به وجود آن فرد نظم یافته و از آن آثار به عنوان مجموعه‌ی آثار متاثر بوده؛ و نیز در برابر تاریخ تئاتر (به دو معنای نمایش‌نامه‌نویسی و اجرا) قرار می‌گیریم و اعتراف می‌کنیم که این‌جا هم با دست‌اندازی تاویل به حوزه‌ی داده‌های تاریخی و رویداد روبروییم. به این معنا که نکته‌ی مهم‌تر زنجیره‌ی تاویل‌ها می‌شود و نه رویداد عینی. پس می‌توان گفت که هر چند تفاوت میان رویداد و تاویل مهم است و چنان که دیدیم در موارد فراوانی اثبات رویداد هم‌چون حقیقت تاریخی کار دشواری نیست، اما آن‌چه اهمیت بیش‌تری دارد تاریخ تاویل‌ها است. مهم این است که آیندگان چگونه رویدادهای عینی را تاویل می‌کنند، چگونه مکالمه‌های فرهنگی بر اساس اختلافِ تاویل‌ها شکل می‌گیرند و چگونه منش فرهنگی این مکالمه‌ها سازنده‌ی معناهایی می‌شوند که آدم‌ها به یاری و با ابزار آن معناها راستای عملی زندگی‌شان را استوار می‌کنند.

برخلاف نظر نیچه، ما تمامی حقایق را به یاری زبان نمی‌سازیم. این نکته که اکنون (همین لحظه که دارم این عبارت را می‌نویسم) ساعت یک

بعد از نیمه‌شب است و آفتاب نمی‌تابد، برای من حقیقی و یقینی است. جبرهایی هستی‌شناسانه در کارند که ما با تمام نیروی زبان‌آوری‌مان و اقتدار روایت‌گری‌مان نمی‌توانیم منکر آن‌ها شویم یا با آن‌ها درافتیم. اما جان کلام این است که حقیقت چندان اهمیت ندارد و آن‌چه مهم است تاریخ تاویل‌های این حقیقت است. ما با تاویل حقایق به آن‌ها معنا می‌دهیم و زندگی می‌بخشیم. بی‌شک دکتر محمد مصدق وجود داشت. این داده‌ی مسلم تاریخی است. او از ۱۲۶۱ تا ۱۳۴۵ شمسی زندگی می‌کرد و از اردیبهشت ۱۳۳۰ تا ۲۸ مرداد ۱۳۳۲ (به استثنای چند روز در تیر ۱۳۳۱) نخست‌وزیر ایران در نظام مشروطه‌ی سلطنتی بود. او بر اساس رای اعتماد مجلس نخست‌وزیر شده بود. این‌ها رویدادها یا داده‌هایی تاریخی هستند که کسی در موردشان شک ندارد. دست‌کم تا امروز کسی پیدا نشده که با این نکته‌ها مخالفت کرده باشد. اما مهم معناهای کارهایی است که او انجام داده بود، معناهایی که استوار به تاویل‌های متفاوت هستند. دکتر مصدق در دوران نخست‌وزیری‌اش کارهایی انجام داد که تاکنون مورد بحث موافقان و مخالفان او بوده است. تفاوت تاویل‌ها به معنای تفاوت انواع فهم از کارهای دکتر مصدق است. البته هر تاویل ریشه در باورها، خواست‌ها و منافع ویژه‌ی تاویل‌گر دارد. با اعلام مواضع در واقع تاویل‌کنندگان خود را در جای‌گاه‌های مختلف اجتماعی جای می‌دهند. اما کسی نمی‌تواند منکر این حقایق شود که دکتر مصدق وجود داشت، نخست‌وزیر قانونی ایران بود، با رای مجلس به قدرت رسیده بود، ملی کردن نفت ایران و فشار در جهت تصویب قانون خلع‌ید و پافشاری در اجرای آن از جمله کارهای مهم او بودند، و سرانجام با کودتای نظامی ۲۸ مرداد ۱۳۳۲ که سیا و دولت آمریکا در آن نقش تعیین‌کننده داشتند، از کار برکنار شد.

دکتر مصدق، مردی که برای ما مهم و مطرح است، زاده‌ی این زندگی با دیگران حتا پس از مرگ‌اش است. آن‌چه هایدگر «هستن با دیگران» خوانده است. این تاویل‌های دیگران است که او را مطرح می‌کند. ما از میلیون‌ها نفر که آن‌ها هم رویدادهایی حقیقی بودند بی‌خبریم، آن‌ها را شخصیت‌های مطرح تاریخی نمی‌دانیم و درباره‌شان اسنادی نخوانده‌ایم. ولی ما از دکتر مصدق خبر داریم، چون او را در تاریخ تاویل‌ها بازمی‌یابیم و هر یک از ما تاویلی از زندگی، کارها و تاثیرهای‌اش ارائه می‌کنیم. نکته‌ی مهم این است که تاویل‌های ما از کارهای دکتر مصدق نمایان‌گر (هم بازتاب و هم سازنده‌ی) شیوه‌ی بودن ما یعنی زندگی پراتیک ما در این جهان است. درست این جا است که می‌توان دکتر محمد مصدق را به معنای مورد نظر مارکس «یک حقیقتِ پراتیک» دانست.

۸

مایکل اُکشات در کتاب ***تجربه و روش‌های آن*** میان «گذشته‌ی عملی» (Practical past) و «گذشته‌ی تاریخی» (Historical past) تفاوت قائل بود. گذشته‌ی عملی یا مفید آن است که تاریخ‌نگاران ترسیم می‌کنند و همواره هدف آن‌ها استفاده از گذشته به سود اکنون است. گذشته‌ی تاریخی همان وقایعی هستند که به راستی اتفاق افتاده‌اند. تاریخ‌نگار موظف است به آن واقعیت‌ها بپردازد اما به گمان اُکشات به خاطر منافع امروز مسیر پژوهش خود را منحرف می‌کند.[1] این نکته‌ای است که بندتو کروچه نیز به عنوان انتقاد به تاریخ‌نگاری رایج پیش کشیده و تاکید کرده

---

1. M. Oakeshott, *Experience and Its Method*, Cambridge University Press, 1977, p. 103.

بود که وظیفه‌ی تاریخ‌نگار فقط بازسازی کامل گذشته است، بی‌اعتنا به آن‌چه اکنون روی می‌دهد.[۱] اما چنان که ادوارد هالت کار به خوبی نشان داده این انتقاد به معنای حکم توقف تاریخ‌نگاری است، زیرا نمی‌توان فرض کرد که تاریخ‌نگار خود را از اکنون خود جدا کند و منافع کار خود را در نظر نگیرد.[۲] اصرار اُکشات به نگارش گذشته‌ی تاریخی ما را به مساله‌ی عینی‌گرایی تاریخی می‌رساند.

آیا شرح عینی‌گرایانه‌ی تاریخ ممکن است؟ آیا می‌توان به‌گونه‌ای عینی و بی‌طرف درباره‌ی گذشته‌ی تاریخی نوشت؟ پاسخ به این پرسش‌ها وابسته است به درک ما از «حقیقت تاریخی».[۳] اگر مقصود ما از حقیقت تاریخی صرفِ رویداد باشد می‌توانیم به یاری اسناد مختلف و ارزش‌گذاری آن اسناد بنا به تکیه‌شان به شواهد عینی، ادعا کنیم که فلان اتفاق در فلان تاریخ روی داده است. کم‌تر کسی تردید دارد که در ۱۴ ژوییه‌ی ۱۷۸۹ شماری از مردم پاریس به قلعه‌ی باستی که همان زندان بزرگ و اصلی شهر در آن تاریخ بود حمله کردند و در جنگ با نگهبانان و نیروهای نظامی پیروز شدند، زندانیان را آزاد کردند، فرماندار مارکی دُلونه راکشتند و قلعه را به آتش کشیدند. کم‌تر کسی هم تردید دارد که این رویدادی بسیار مهم در تاریخ انقلاب فرانسه بود. این‌جا ثبت واقعه در کلی‌ترین شکل آن در پیکر گزاره‌ها بنا به آن فهم عینی‌گرایانه از حقیقت کاری عینی است. می‌گوییم این اتفاق در آن روز و در آن ساعت روی داد.

---

۱. برای اطلاع از این انتقاد کروچه به تاریخ‌نگاری بنگرید به:
R. G. Collingwood, *The Idea of History*, Oxford University Press, 1973, pp. 201-204.

2. Carr, *op. cit.*, p. 25.

۳. برای آشنایی با دیدگاهی سنت‌گرا در دفاع از «حقیقت تاریخی» و انواع بیان آن در نوشته‌های تاریخ‌نگاران بنگرید به:
C. Behan Mc Cullagh, *The Truth of History*, London, 1998, pp. 20-42.

اما اگر بگوییم این اتفاق آغاز انقلاب فرانسه بود دیگر گزاره‌ای یقینی ارائه نکرده‌ایم. زیرا بسیاری از تاریخ‌نویسان استدلال می‌کنند که انقلاب پیش‌تر آغاز شده بود. درباره‌ی تعداد افراد درگیر در آن واقعه‌ها، ترکیب طبقاتی آن‌ها و البته خواست‌های آن‌ها ما نه اطلاع دقیقی داریم و نه می‌توانیم حکم‌هایی عینی صادر کنیم. روزشمار می‌تواند عینی‌گرایانه باشد، اما اگر گامی از آن جلوتر برداریم سروکارمان با ارزش‌ها، تاویل‌ها و فهم‌های متفاوت خواهد افتاد و دیگر از مرحله‌ی بیان عینی دور می‌افتیم. گزاره‌ای که فقط ثبت رویداد باشد به عینی‌گرایی نزدیک‌تر است تا گزاره‌ای ارزشی که در آن داوری (درست / نادرست، خوب / بد، پسندیده / ناپسند و غیره) مطرح شود. حکم ارزشی می‌تواند بنا به دیدگاهی خاص درست و بنا به دیدگاه خاص دیگری نادرست باشد. توضیح همواره ما را از عینیت دور می‌کند. گزارش فقط در تطابق کامل با رویدادِ صرف عینی است. اما چه کسی می‌تواند در حال خواندن متنی تاریخی با اطمینان بگوید که این گزاره در تطابق کامل با امر واقعی و عینی است؟ فرض وجود تاریخی که استوار به داوری‌های ارزشی تاریخ‌نگار نباشد، و پایه‌اش بر پیش فرض‌ها و پیش انگاشت‌های تاریخ‌نگار قرار نگیرد، و فقط «مشاهدات واقعی» را در بر داشته باشد، فرضی نامحتمل و نادرست است.

پیشینه‌ی باور به امکان و ضرورت نگرش عینی‌گرا در تاریخ‌نگاری به یونان باستان می‌رسد. در پایان بند ۲۲ از نخستین کتاب ***تاریخ جنگ پلوپونزی*** که یکی از شاهکارهای تاریخ‌نویسی یونانیان باستان و با اطمینان می‌توان گفت کل فرهنگ بشری است، نویسنده‌ی کتاب توکودیدس می‌نویسد: «نوشتهٔ من اثری شاعرانه نیست و شاید بر کسانی که آن را می‌خوانند چندان دلچسب ننماید؛ ولی کسی که می‌خواهد آنچه را روی

داده است و آنچه را در آینده نیز به علت یکسانی طبیعت انسانی مطابق یا مشابه آن روی خواهد داد، بروشنی بشناسد، نوشتهٔ مرا سودمند خواهد یافت و مرا همین بس است».[۱] در این عبارت دو ادعای بزرگ مطرح شده‌اند. یکی این که جنگی که او تاریخ آن را نوشته پیش از هر چیز محصول طبیعت یا سرشت بشری بوده و از آن‌جا که طبیعت بشری همواره یک‌سان باقی خواهد ماند، در آینده هم جنگ‌هایی «مطابق یا مشابه» این جنگ روی خواهند داد و درنتیجه خواندن شرح عینی جنگ پلوپونزی در هر زمانه‌ای مفید خواهد بود. ادعای دوم (که در بحث ما اهمیت بیش‌تری هم دارد) این است که اگر کسی بخواهد بداند در جنگ پلوپونزی چه چیزها روی داده است با خواندن کتاب توکودیدس به این هدف خواهد رسید، یعنی شرح او در کتاب امین، دقیق و عینی است. این درست همان ادعایی است که توکودیدس را به عنوان پیشرو تاریخ‌نگاری عینی‌گرایانه برجسته می‌کند.

در مورد ادعای نخست توکودیدس می‌توان به مثالی که او در مورد «نخستین انقلاب‌های یونان» آورده توجه کرد. او در بیان انقلاب که «سخت وحشیانه بود، و حتی چون نخستین انقلابی بود که در یونان روی می‌داد وحشیانه‌تر از آنچه بود بنظر می‌آمد» مدام به خوی و منش آدم‌ها توجه کرده و به دیدگاه اصلی خود وفادار مانده که با توضیح این منش خوانندگان نسل‌های بعد را متوجه و متنبه خواهد کرد تا از آن‌چه در طبیعت بشری مشترک است، اما باید ناپسند شمرده شود، پیروی نکنند: «این انقلابها در شهرهای مختلف مصیبتهای بزرگ ببار می‌آورند. و همیشه چنین خواهد بود، زیرا که طبیعت انسانی همیشه به یک حال باقی

---

۱. توکودیدس، *تاریخ جنگ پلوپونزی*، ترجمه‌ی م. لطفی، تهران، ۱۳۷۷، ص. ۳۶.

می‌ماند. هر چند ممکن است که در اوضاع و احوال مختلف وحشیگریها به اشکال مختلف و درجات مختلف بروز کنند».[۱]

شیوه‌ی تحلیل توکودیدس از انقلاب شیوه‌ی استوار به روان‌شناسی اجتماعی بود. هیچ چیز در نزد او بیش از درک واکنش‌های جمعی به رویدادها اهمیت نداشت. اصل روان‌شناختی او چنین بود که انسان‌ها شر و بدی را از یک‌دیگر می‌آموزند: «بدین‌سان آتش انقلاب، در شهری پس از شهری، زبانه کشید و مردمان شهرهایی که دیرتر از دیگران دست به انقلاب زدند با شنیدن وقایعی که در جاهای دیگر روی داده بود در ابداع افراطهای انقلابی تازه و درندگیها و انتقامجویی‌های وحشیانه با شهرهای دیگر به مسابقه پرداختند». توکودیدس می‌کوشید تا واکنش جمعی به رویدادها را در تمامی زمینه‌های زندگی با تاکید بر فطرت دگرگون‌ناشدنی بشری یعنی «عشق به قدرت» و «خودخواهی» نشان دهد: «با دگرگون شدن اوضاع، معنی کلمات نیز دگرگون شد: حمله‌ی کورکورانه و نیندیشیده، شهامتی تلقی شد که همهٔ اعضای حزب می‌بایست از آن بهره‌ور باشند، اندیشیدن و درنگ بزدلی نامیده شد، هر گونه اعتدال و پایبندی به اخلاق، پرده‌ای برای پنهان ساختن طبیعت ضعیف و زبون پنداشته شد، و خردمندی، ناتوانی از هر عمل خوانده شد. سختگیری و تعصب، علامت مرد حقیقی شناخته شد، و توطئه برای از بین بردن دگراندیشان، دفاع مشروع. هرکس که با حرارت بیشتر تهمت می‌زد قابل اعتمادتر می‌نمود، و هرکس که با او مخالفت می‌کرد مورد سوءظن قرار می‌گرفت ... علت همهٔ این شرارتها، حرص و جاه‌طلبی و عشق به قدرت بود. همین که مبارزه آغاز گردید تعصب و زورگویی نیز به آنها افزوده شد.

---

۱. پیشین، ص. ۱۹۶.

رهبران احزاب برنامه‌هایی داشتند بظاهر شایان ستایش: یکی خواستار مساوات سیاسی برای تودهٔ مردم بود و دیگری طرفدار حکومت معتدل اشراف، ولی در حالی که هر دو خود را شیفتهٔ خدمت به جامعه قلمداد می‌کردند در حقیقت قصدی جز تامین منافع شخصی خود نداشتند، و در تلاش برای دستیابی به مقام از دست زدن به هیچ کار ناشایست و ارتکاب هیچ جنایتی خودداری نمی‌کردند، و در حال انتقام‌گیری نه به حق و عدالت اعتنایی داشتند و نه به سود و زیان دولت».[۱]

چنین می‌نماید که توکودیدس به دو سلوک متضاد بشری اعتقاد داشت. یکی آن که بر اثر زندگی مدنی در «صلح پایدار» رشد می‌کند و از احترام به حقوق دیگران و قانون ناشی می‌شود، اما در شرایط دشوار اجتماعی چون جنگ و انقلاب رو به انحطاط می‌گذارد؛ دوم سیرتی که از قدرت‌طلبی، فزون‌خواهی و خودپرستی شکل می‌گیرد و در شرایط مساعد به سرعت خصلت همگانی می‌یابد: « بر اثر انقلابها و جنگهای داخلی سیرت مردمان در سراسر دنیای یونانی به انحطاط گرایید. سادگی و ساده‌دلی که نشانهٔ طبیعت شریف است صفتی شایان استهزاء تلقی شد و چندی نگذشت که از میان برخاست... همه بدین نتیجه رسیده بودند که امیدی به صلح پایدار وجود ندارد و از این‌رو به جای اعتماد به دیگران، هر کسی می‌کوشید تا شخص خود را از آسیب مصون نگاه دارد... براستی اگر رشک و بدخواهی، چنان حکومت زیانباری بر آدمیان نداشت، مردمان مقدسترین تکالیف اخلاقی را به پای لذت انتقام نمی‌ریختند و درستکاری و شرافت روحی را فدای منافع آنی نمی‌ساختند و قوانین کلی انسانیت را که مهمترین مایهٔ امید هر آدمی در روز سختی است پایمال

---

۱. پیشین، صص. ۱۹۷-۱۹۶.

نمی‌کردند بلکه می‌اندیشیدند که ممکن است روزی فرا برسد که خودشان در خطر افتند و نیازمند حمایت آن قوانین باشند».[۱]

اگر چون من به وجود سرشت فرا تاریخی انسان باور نداشته باشید و نپذیرید که بتوان علت‌های رویدادهای تاریخی را با علل حوادث امروزی قیاس کرد و یا میان آن‌ها در پی وجه اشتراک برآمد، یا قبول نداشته باشید که تاریخ با تکیه به چنین پیش فرضی نوشته شود، باز نکته‌ای در نوشته‌ی درخشان تاریخ‌نگار بزرگ یونانی وجود دارد که به گونه‌ای تکان‌دهنده موضع ما را زیر سئوال خواهد برد. این نکته موجب پیدایش پرسشی جدی در ذهن ما می‌شود: چرا آن‌چه او در مورد انقلابی که در جهان باستان، حدود دوهزار و پانصد سال پیش روی داده بیان کرده با حرکت‌های توده‌ای در انقلاب‌های جهان مدرن نه تنها قابل قیاس است، بل در بسیاری از موارد انسان احساس می‌کند که توکودیدس درباره‌ی انقلاب‌های مدرن می‌نویسد؟ چرا این نوشته به گونه‌ای هولناک با تجربه‌های امروزی خوانا است؟ آیا این نتیجه‌ی ژرف‌نگری یک تاریخ‌نگار معتقد به روان‌شناسی جمعی است، یا پیش فرض اصلی او چنان که ما می‌انگاریم سست و بی‌مایه نیست؟

امروز کم‌تر فیلسوفی طبیعت بشری را تغییرناپذیر، فرا تاریخی و یک‌سان می‌داند و بیش‌تر فیلسوفان انسان را چون موجودی تاریخی در حال تغییر و شاید تکامل محسوب می‌کنند. اما سرشت واحد بشری به گونه‌ای خاص هم‌چنان مورد بحث است. اصرار لوی استروس به یک‌سانی کارکرد ذهن انسانِ «ابتدایی» و اسطوره‌ساز با انسان مدرن نمونه‌ای از این بحث در قلمرو علم انسان‌شناسی است. بسیاری هم تاکید دارند که اگر نبود ایده‌ی سرشت مشترک انسان‌ها آنگاه منش جهانی

---

۱. پیشین، صص. ۹۸-۱۹۷.

بیانیه‌ی حقوق بشر زیر سئوال می‌رفت. انتقاد به سرشت یکسان بشری به نسبت جدید است و به نوشته‌های هردر بازمی‌گردد. این انتقاد در نگرش امروزی پسامدرن‌ها و اهل هرمنوتیک نیز جای‌گاه ویژه‌ای دارد. اینان در برابر امواج جهانی‌شدن تکیه به تنوع فرهنگ‌ها و باورهای انسانی را پیش می‌کشند و نسبی‌نگری تاریخی و فرهنگی را معتبر می‌دانند. انسان را فرزند دوران خود می‌خوانند، و سرشت فراتاریخی انسان را رد می‌کنند. اما در میان متفکران گذشته بسیاری با توکودیدس موافق بودند. برای مثال ماکیاولی در نخستین کتاب *گفتارها* با احتیاط درباره‌ی تاثیر ساوُنارُلا و ضرورت دقت به کارهای بزرگ دیگران نوشته: «همهٔ آدمیان مطابق قوانین واحدی زاده می‌شوند و می‌زیند و می‌میرند».[1] ماکیاولی مقدمه‌ی کتاب را هم چنین آغاز کرده: «آدمیان بالفطره حسودند و به نکوهش بیشتر می‌گرایند تا به ستایش»،[2] و تاکید کرده که شهریاران، حاکمان و فرماندهان نظامی باید به سرمشق‌های گذشته رجوع کنند و از تجربه‌های پیشینیان درس بیاموزند. مثال دیگر عقیده‌ی هیوم است که در *پژوهش‌هایی در مورد فهم انسانی و در مورد اصول اخلاق* هم‌چون توکودیدس اعلام کرده که به وجود یک هماهنگی و وحدت بزرگ میان طبایع و کنش‌های انسانی اعتقاد دارد و به نظرش انسان‌ها در هر دوره‌ی تاریخی که زندگی کنند در خصوصیات روانی و اخلاقی فراوانی با هم مشترک‌اند.[3] ویکو هم وقتی می‌نوشت که «هر آن‌چه انسان ساخته باشد، توسط انسان دیگری قابل فهم خواهد بود» به این دیدگاه نزدیک می‌شد: «جهان جامعه‌ی مدنی به

---

۱. ن. ماکیاولی، *گفتارها*، ترجمه‌ی م.ح. لطفی، تهران، ۱۳۷۷، ص. ۷۴.

۲. پیشین، ص. ۳۵.

3. D. Hume, *Enquiries Concerning Human Understanding*, Oxford University Press, 1992, p. 83.

یقین به دست انسان ساخته شده است و در نتیجه اصول آن درون ذهن انسانی ما یافتنی است... شگفت‌آور است که فیلسوفان به پژوهش جهان دولت‌ها و جهان مدنی نپرداخته‌اند در حالی که هر آن‌چه انسان ساخته باشد، توسط انسان دیگری قابل فهم خواهد بود».[1]

در روزگاری نزدیک‌تر به دوران ما آرنولد توین‌بی هم گفته: «تا آن‌جا که می‌دانیم، از نخستین تاریخی که اجداد ما قیافهٔ انسانی یافتند، که البته در مقایسه با عمر جهان مادی مدت چندانی نیست، سرشت آدمی تغییر نکرده است. تردید نیست که سرشت آدمی، مانند هر چیز دیگر در جهان، همواره در حال دگرگونی است، اما این تغییر از زمان انسان‌شدن اجداد ما تا به امروز آنقدر ناچیز بوده که در عمل بایستی سرشت آدمی را از آغاز تاکنون، و نیز در آیندهٔ قابل پیش‌بینی ثابت انگاشت. این را می‌توان مبنایی برای یک مطالعهٔ قانونمند قرار داد، و بحث من ـ که گمان می‌کنم مهم و درست باشد ـ آن است که امور بشر را باید یکجا بررسی کرد نه چون انبوه درهم‌برهمی خرده استخوان. درهم شکستن مطالعهٔ امور بشر و تقسیم آن به «رشته»های بسته و تنگ و مجزا از یکدیگر: تاریخ، شعر، دین، روانشناسی، مردم‌شناسی، جامعه‌شناسی و غیره کجروی است».[2] به گمان توین‌بی باور به سرشت فراتاریخی انسان باید سبب شود که تاریخ‌نگار به خیال کشف قوانین بیفتد، هم‌چنین بر پایه‌ی همین باور است که تصوری از کل یا تمامیّت تاریخ در سر تاریخ‌نگار آفریده می‌شود تا جایی که خود توین‌بی منکر جدایی و استقلال رشته‌های علوم اجتماعی می‌شود و آرزو می‌کند که بتواند همه چیز را به یاری تاریخ بیان کند.

---

1. G. Vico, *The New Science of Giambattista Vico*, trans. T. H. Bergin and M. H. Fisch, Cornell University Press, 1970, p. 331.

۲. آ. توین‌بی، *مورخ و تاریخ*، ترجمه‌ی ح. کامشاد، تهران، ۱۳۷۵، ص. ۴۵.

به هر حال، با انکار این نکته که سرشت بشری همواره یکسان باقی می‌ماند، ما انسان را موجودی تاریخی و اجتماعی می‌دانیم که تابع صورت‌بندی‌های دانایی دوران خود و ساخته‌ی شرایط اجتماعی و فرهنگی زندگی جمعی خویش است. با چنین انکاری فقط آن دلیلی که توکودیدس بر اعتبار و بقاء کتاب‌اش آورده رد می‌شود، اما هنوز می‌توان گفت که این کتاب به دلایل فراوان دیگری ارزش‌مند و مفید است.

دیدیم که ادعای دوم توکودیدس به این نکته بازمی‌گشت که تاریخ او شرح عینی رویدادهای جنگ طولانی میان آتن و دولت‌های پلوپونزی است. اکنون باید پرسید که آیا به راستی چنین است؟ نخست به یکی از معدود اشاره‌های او به روش کارش دقت کنیم. او نوشته: «بازگو کردن عین کلمات و عبارات گفتارهایی که چه در اینجا و چه در آنجا، خواه هنگام مشاوره دربارهٔ جنگ و خواه در اثنای جنگ به میان آمده است، چه برای من که آنها را به گوش خود شنیده‌ام و چه برای کسانی از شهرهای دیگر که آنها را برای من روایت کرده‌اند، بسیار دشوار بود. از این رو گفتارها را با چنان کلمات و عباراتی آورده‌ام که هر گوینده‌ای در وضع و موقعیتی که داشت می‌بایست بگوید، و بدین سان گفتارها معنی کلی آنچه را واقعاً به زبان آمده است منعکس می‌سازند. ولی در مورد رویدادهای واقعی جنگ به خود اجازه ندادم به روایت راویان اعتماد کنم بلکه دربارهٔ جزئیات همهٔ وقایعی که خود به چشم دیدم و اخباری که از شاهدان دیگر شنیدم تا آنجا که ممکن بود به دقت تمام تحقیق کردم. این تحقیق از این جهت دشوار و رنج‌آور بود که شاهدان واقعهٔ واحد دربارهٔ آن موافق یکدیگر سخن نمی‌گفتند بلکه هر کدام آن را بر حسب گرایشش به یکی از طرفین، و قدرت حافظهٔ خود، تشریح می‌کرد».[1]

---

۱. توکودیدس، *تاریخ جنگ پلوپونزی*، صص. ۳۶-۳۵.

پس، گفته‌ها چنان آمده‌اند که توکودیدس فرض می‌کرد که گویندگان در چنان موقعیتی بر زبان می‌آوردند. شاید روح کلی سخنان گویندگان حفظ شده باشد، اما به اعتراف خود نویسنده در این کتاب گفته‌ها عیناً ثبت نشده‌اند (و نمی‌توانست که چنین شود). از سوی دیگر توکودیدس که خود از نزدیک در جنگ شرکت داشته، اعتراف کرده که در مورد رویدادهای واقعی جنگ بارها ناگزیر از مراجعه به شاهدان عینی نیز شده ولی آن‌ها «درباره‌ی واقعه‌ی واحد» موافق یک دیگر سخن نمی‌گفتند، بل هر کدام آن را بر اساس گرایش خود به یکی از طرفین جنگ و نیز بر پایه‌ی نیروی حافظه‌ی خود، نقل یا تشریح می‌کرد و در نتیجه روایت‌ها متفاوت و در مواردی متضاد با هم از کار درمی‌آمدند. توکودیدس نوشته که به همین دلیل کار پژوهش بر او بسیار دشوار می‌شد، اما نگفته که سرانجام چه کرده است. یعنی بر اساس کدام معیار حقیقت را کشف کرده و چگونه توانسته در هر مورد، یعنی در شرح هر موقعیت تاریخی در آن جنگ، دریابد که حق با کدام شاهد است. چند بار در متن تاریخ خود یادآوری کرده که پس از جنگ و در مهلت بیست ساله‌ای که از آتن تبعید شده بود فرصت یافت تا در مورد جنگ بیندیشد و بدون پیش داوری به دلایل و منطق هر یک از طرفین دقت کند.[1] به عبارت دیگر او یکی از اصول کار خود را جدا از پژوهش بی‌طرفانه و کوشش در یافتن تصویری دقیق و علمی، سال‌ها تفکر درباره‌ی جنگ دانسته است. این‌جا هم البته نمی‌توانست موازین عینی و روش دقیق و نظام‌مندی در تشریح مسیر اندیشه‌های‌اش ارائه کند. ادعای عینی‌گرایی توکودیدس جدا از خواست و کوشش او در این راه، اثبات نمی‌شود. او تاریخ جنگ را نوشته اما این بیان عینی جنگ نیست و نمی‌توانست باشد. این روایت در تمام جزییات با

---

۱. پیشین، ص. ۳۰۱.

آن‌چه روی داده منطبق نیست و از صافی ذهن، خاطره و تعلق خاطر یعنی جانب‌داری آدمیان گذشته و با تکیه به آن‌ها واقعیت را به صورت تفسیری و تاویلی گزارش کرده است.

«نوشتهٔ من اثری شاعرانه نیست و شاید بر کسانی که آن را می‌خوانند چندان دلچسب ننماید». این هم خطای دیگر توکودیدس است. خطایی که ناشی از فروتنی و کم اهمیت جلوه دادن کار خود، نیست. بل ریشه در همان باور به تاریخ‌نگاری عینی‌گرایانه دارد. توکودیدس در واقع میان متن شاعرانه و ادبی که استوار به نیروی آفریننده‌ی ذهن مولف است و سهم خیال در آن برجسته است با متن تاریخی که مَنش عینی دارد تفاوت می‌گذاشت و کار خود را البته در رده‌ی دوم جای می‌داد. ما امروز تفاوت این دو گفتمان ادبی و تاریخی را چندان زیاد نمی‌دانیم و به دلیل اهمیت نقش روایت، نیروی استعاری زبان، قائل به همانندی‌های فراوان میان آن‌ها هستیم. یک نکته بر من به عنوان خواننده‌ی کتاب توکودیدس روشن شده: ارزش کتاب، نیروی جاذبه‌ی آن و لذت بی‌پایانی که ناشی از خواندن آن است، بیش از هر چیز محصول توانایی ادبی توکودیدس هستند. همان منش شاعرانه‌ای که او انکارش کرده کتاب را از سندی عینی‌گرا در توضیح جنگ میان آتن و دولت‌های پلوپونزی به اثر ادبی درخشانی تبدیل کرده است. پیشنهاد می‌کنم که همان بخش مربوط به نخستین انقلاب‌های یونان را که پیش‌تر نمونه‌ای از آن را آورده‌ام با دقت بخوانید تا راز توانایی ادبی تاریخ‌نگار بزرگ یونانی را کشف کنید.

فصل دوم

فلسفه‌ی تاریخ

۱

تاریخ‌نگاری فقط ثبت رویدادها نیست. تحلیل و سنجش رویدادها، کشف علت‌ها و تعمیم نتایج آن‌ها، تنظیم پی‌رفت‌ها، قیاس موقعیت‌ها، درک نقش و کنش افراد و گروه‌ها، کشف منافع مادی آن‌ها و نظایر این فعالیت‌ها، در عمل، هم‌چون وظایف تاریخ‌نگار پیش روی او قرار می‌گیرند. این وظایف تاریخ‌نگار را به سوی نظریه‌هایی تاریخی می‌کشانند، زیرا به قول رمون آرُن، تاریخ‌نگار بدون نظریه‌ای که در آن مفاهیم به دقت تعریف شده باشند، نمی‌تواند بسیاری چیزها را ببیند یا درک کند.[1] هم‌چنین گستردگی و تنوع وظایف تاریخ‌نگار او را ناگزیر از شناخت عمیق‌تر نظریه‌های رایج در علوم انسانی و علوم طبیعی و توجه به فلسفه می‌کنند. هر نظریه به عنوان کاری فکری و عقلانی، کوششی است در بنیان نهادن چارچوب‌ها و تنظیم داده‌های تجربی. نظریه هم حاصل نتیجه‌گیری‌های منطقی است و هم راه‌گشای نتیجه‌گیری‌های بعدی. نظریه به عنوان معنادهنده به کنش‌های قیاسی، استقرایی و در کل هر گونه

---

1. R. Aron, *Introduction à la philosophie de l'histoire, Essai sur les limites de l'objectivité historique*, nouvelle édition, Paris, 1991.

استدراک منطقی، در نهایت استوار است به دیدگاهی فلسفی. آرُن و کالینگوود بر این نظر تاکید می‌کردند که «فلسفه‌ی تاریخ زمانی شکل می‌گیرد که ما تاریخ را در قالب نظریه‌ها جای دهیم». پس می‌توان هم‌چون برشت گفت که تاریخ‌نگار بدون این که همواره از این نکته باخبر باشد یا مایل باشد، تابع یک نظریه و از این رهگذر تابع نوعی فلسفه‌ی تاریخ می‌شود. گاهی صورت‌بندی دانایی دوران فلسفه‌ای را (یا ترکیبی پیچیده از فلسفه‌ها را که در این صورت بیش‌تر گیج‌کننده‌اند تا راهنما) به او تحمیل می‌کند.

هر چند در کتاب‌های تاریخ فلسفه برای فلسفه‌ی تاریخ به عنوان «شاخه‌ای از فلسفه» پیشینه‌ی چندان طولانی‌ای قائل نمی‌شوند و به طور معمول ظهور آن را به سده‌ی هجدهم و دوران روشن‌گری بازمی‌گردانند، اما با اطمینان می‌توان گفت که پشت هر نوشته‌ی تاریخی مهمی حضور حمایت‌گر (و گاه ویران‌گر) فلسفه‌ای احساس می‌شود و این در مورد تاریخ‌های یونانی و رومی نیز صادق است. اما نکته با قدرت بیش‌تری در آثار نظری دوران رنسانس آشکار می‌شود. آیا خود ایده‌ی بازگشت به «فرهنگ باستان» یعنی توجه به بصیرت یونانیان و رومیان و درس‌آموزی از آنان که در نوشته‌های اراسموس، تامس مور، فرانسیس بیکن و به آشکارگی در نوشته‌های مونتنی (و در آثار هنری از جمله نمایش‌نامه‌های شکسپیر) بارز و برجسته است، اهمیت و وزنه‌ی فلسفه‌ی تاریخ را نشان نمی‌دهد؟ آیا می‌توان گفت که آثار ماکیاولی (نه فقط ***تاریخ فلورانس*** بل ***شهریار*** و ***گفتارها*** نیز) فارغ از فلسفه‌ی تاریخ هستند؟ هورکهایمر که کتاب کم حجم اما درخشان ***سرآغاز فلسفه‌ی تاریخ بورژوایی*** خود را با بحث از اندیشه‌ی ماکیاولی آغاز کرد متوجه اهمیت این نکته شده بود. او در یادداشت کوتاه آغاز سخن نوشت: «از آن‌جا که برخی دیدگاه‌های سنتی

برای فهم وضعیت کنونی مسائل فلسفه‌ی تاریخ بنیادی می‌نمایند، برای به دست آوردن آموزش‌هایی به راستی مفید از این دیدگاه‌ها، به جست‌وجوی مبانی آن‌ها در صورت‌بندی‌های ایدئولوژیکی بسیار مهم نخستین دوران بورژوایی، برآمدم».[1]

کشف فلسفه‌ی تاریخ در کار تاریخ‌نگاران جهان باستان موضوع بکر و تازه‌ای است. با شگفتی باید گفت که هنوز در این زمینه چنان که باید کار نشده است. نویسندگان معاصر بر اهمیت ادبی نوشته‌های توکودیدس، هرودوتوس، کسنوفون و پلوتارخ تاکید بسیار کرده‌اند. موقعیت تراژیک سربازان کتاب ***آناباسیس*** کسنوفون مورد توجه نویسندگان امروزی بوده و تاریخ او را شاهکاری ادبی به شمار آورده‌اند، اما کم‌تر کسی به فلسفه‌ی تاریخ نهفته در آن دقت کرده است. این نکته شاید نتیجه‌ی درکی جزمی از پیدایش فلسفه‌ی تاریخ در روزگار مدرن است و همین فهم مانع از پژوهش جدی در مبانی فلسفی تاریخ‌نگاری جهان باستان می‌شود. ما هنوز می‌پرسیم که آیا ارتباط میان تاریخ و فلسفه بر نویسندگان یونانی روشن بود؟ در آثار ارسطو نمونه‌هایی از غیر فلسفی انگاشتن تاریخ یافتنی است. با وجود این، می‌توان مثال‌هایی از آثار او و افلاطون را در اثبات درک اهمیت رابطه‌ی فلسفه با تاریخ ارائه کرد. به نظر می‌رسد که ارسطو به ویژه در کتاب ***سیاست*** چندان مایل نبود که مثال‌های تاریخی را در اثبات حکم‌های خود بیاورد، اما در موارد زیادی ناگزیر کار چنین پیش می‌رفت. اگر مطالب کتاب پنجم ***سیاست*** را که درباره‌ی انقلاب‌ها است، به جست‌وجوی این گونه دلیل‌آوری بخوانید، متوجه خواهید شد که مثال‌ها چندان روشن‌گر هستند که به سرعت ما را قانع کنند که نظریه‌ی انقلاب

---

1. M. Horkheimer, *Les débuts de la philosophie bourgeoise de l'histoire*, trans. D. Authier, Paris, 1980, p. 9.

ارسطو در اصل استوار به بررسی تجربه‌های تاریخی بوده است.[1] با وجود این، باید به یاد آورد که یونانیان هر چند تاریخ‌نگاران بزرگی پروردند و ذهن فلسفی داشتند هرگز فلسفه‌ی تاریخ به معنای گفتمانی منسجم و منظم پدید نیاورده بودند. در دوران مدرن شاید به خاطر شکل‌گیری اندیشه‌ی تاریخ‌باورانه بود که فلسفه‌ی تاریخ رشد کرد. به قول یاکوبی این نکته که مردم کنجکاو شدند و کوشیدند تا بدانند که گذشتگان به چه چیزهایی می‌اندیشیدند و در ذهن خود به چه امکان‌هایی باور داشتند، موجب رشد تفکر فلسفی درباره‌ی تاریخ شد.

دیونیزیوس هالیکارناسوسی تاریخ‌نگار و ناقد ادبی یونانی که از سال ۳۰ پیش از میلاد در رم می‌زیست و بیست مجلد کتاب درباره‌ی تاریخ رم با عنوان ***رم باستان*** نوشته بود (که کتاب‌های نخست تا نهم و بخش‌های اصلی کتاب‌های دهم و یازدهم باقی مانده‌اند)، ارتباط میان تاریخ و فلسفه را به‌گونه‌ای خاص و شاید بتوان گفت تحریک‌آمیز چنین بیان کرده بود: «تاریخ، آموزش فلسفه است از طریق ارائه‌ی مثال‌ها». این گفته‌ی او به عنوان اثبات فعلیّت فلسفه در روزگار باستان هواداران فراوانی یافت. اما شاید بهتر باشد که بگوییم همان‌قدر که تاریخ در خدمت فلسفه است، فلسفه نیز برای تاریخ مبنای محکم عقلانی می‌سازد. دیدگاه فلسفی در حکم بنیاد یا شالوده‌ای است که گزارش‌های تاریخی بر آن استوار می‌شوند. یک فیلسوفِ تاریخ نخست می‌خواهد بداند که آیا رویدادهای تاریخی دلیل منطقی دارند یا نه. تاریخ‌نگاران به طور معمول خود را موظف به کشف علت رویدادهای تاریخی می‌دانند. حتا در نوشته‌های تاریخ‌نگارانی که می‌پندارند کارشان فقط شرح زنجیره‌ی رویدادها است،

---

۱. ارسطو، *سیاست*، ترجمه‌ی ح. عنایت، چاپ دوم، تهران، ۱۳۴۹، صص. ۲۵۹-۲۰۲.

باز بحث از علت یا علت‌های هر رخداد خود به خود جای‌گاه ویژه‌ای می‌یابد. نکته‌ی جالب این است که آن‌ها گاه از همان آغاز علت یا علت‌ها را فرض می‌کنند، سپس در پی اثبات درستی این پیش فرض برمی‌آیند. این کار ممکن است که به مذاق ما خوش نیاید، اما باید اعتراف کرد که تاریخ‌های بسیاری چنین نوشته شده‌اند. تاریخ‌نگارانی هستند که نخست نتیجه‌ی کار خود را در نظر می‌گیرند یا آن را به صورت پرسشی مطرح می‌کنند، سپس از طریق بررسی و تحلیل تاریخی در صدد برمی‌آیند تا به سئوال اصلی خود پاسخ بدهند. کسی که متوجه «امتناع از تفکر» ایرانیان می‌شود می‌کوشد تا از راه تحلیل تاریخی ریشه‌های این امتناع را دریابد. فقط او باید ثابت کند که این ریشه‌ها که یافته منجر به امتناع از تفکر ایرانیان معاصر شده است.

کوشش در فهم علیّت تاریخی و کشف چرایی رویدادها و تلاش در بنیان نهادن قوانین تاریخی ما را در دل گفتمان فلسفه‌ی تاریخ جای می‌دهد. در یک مورد دیگر نیز تاریخ‌نگاران مجذوب فلسفه‌ی تاریخ می‌شوند و آن زمانی است که می‌کوشند تا رویدادهای تاریخی مشخصی را جزیی از زنجیره‌های بزرگ‌تر حرکت تاریخی معرفی کنند. اوج این کوشش قبول تاریخ جامع جهانی است. نگاه تاریخ‌نگار وقتی به کل تاریخ انسانی می‌نگرد، نگاه یک دانای مطلق است. این تاریخ‌نگار گمان می‌کند که نه فقط خارج از تاریخ، بل بر بالای آن قرار گرفته و قدرت آن را دارد که تمامی آن را به نظاره بنشیند. برخی از نظریات فلسفی درباره‌ی کشف ادیسه‌ی روح در تاریخ (هگل)، یا کشف منطق نهایی تکامل تاریخ (مارکس) بیان چنین نگاهی هستند. درست همین جا است که اَبَر روایتی تاریخی شکل می‌گیرد.

فلسفه‌ی تاریخ دو معنای به هم پیوسته دارد: ۱) تعمق فلسفی درباره‌ی

جریان رویدادهای تاریخی؛ ۲) تعمق فلسفی درباره‌ی ماهیت و روش‌های شرح و توضیح رویدادهای تاریخی. فلسفه‌ی تاریخ پیش از هگل به طور کلی متوجه معنای نخست بود. در پیش‌گفتار درس‌گفتارهای هگل درباره‌ی فلسفه‌ی تاریخ بود که معنای دوم به گونه‌ای جدی مطرح شد. از نظر هگل حرفه‌ی نگارش تاریخ محترم و شایان دقت بود و به طور ضمنی اشاره می‌کرد که نمی‌فهمد چرا پیش از او فیلسوفی در این زمینه نظر نداده است. اما در مورد تاریخ جهانی وضع چنین نبود و کار هگل تکیه به سنتی فکری داشت. یکی از نخستین کوشش‌های فلسفی در شناخت تاریخ جهانی کتاب ***اصول علم جدید از ماهیت مشترک مردمان*** نوشته‌ی ویکو بود. او با طرح تاریخ چون تمامیّت، منظومه‌ای فلسفی را در باب حرکت تاریخ عمومی یا جهانی، راستای آن و نیز دوره‌های کلی آن تدوین کرد. به گمان او تمامی مردمان، اقوام و ملت‌ها از دوره‌های خدایی، قهرمانی و انسانی می‌گذرند و به دوران زوال می‌رسند. ویکو معتقد بود که از دیدگاه فلسفی این فراشد به معنای گذر از ادراک حسی به اندیشه‌ی تجریدی و از اخلاق قهرمانی به اخلاق بایاشناسانه و از امتیاز به حقوق برابر، است. با این که هگل اشاره‌ای به ویکو نداشت اما می‌توان تاثیر کتاب ویکو را بر تکامل اندیشه‌های او درباره‌ی تاریخ مشاهده کرد. بسیاری از نویسندگان ظهور فلسفه‌ی تاریخ را در نوشته‌های ویکو می‌جویند، برخی نیز آن را در کتاب ادوارد گیبون می‌یابند و بعضی دیگر کتاب کندرسه با عنوان ***طرح تصویری تاریخی از پیشرفت ذهن انسان*** را سند واقعی پیدایش فلسفه‌ی تاریخ می‌شناسند. البته تعبیر فلسفه‌ی تاریخ به صورت philosophie de l'histoire ساخته‌ی ولتر است که در کتاب ***رساله‌ای درباب رسوم و روحیه‌ی ملل*** مترادف با «تاریخی که فیلسوفی آن را نوشته باشد» به کار برد. کالینگوود در کتاب ***ایده‌ی تاریخ*** نوشته: «عنوان فلسفه‌ی تاریخ در سده‌ی

هجدهم توسط ولتر ابداع شد که منظور او از این عنوان بـه دقت تـاریخ انتقادی یا علمی بود، گونه‌ای اندیشه‌ی تاریخی که در آن تـاریخ‌نگار بـه جای این کـه بـه تکـرار داسـتان‌هایی بـپردازد کـه در کـتاب‌های قـدیمی آمده‌اند، فکر خود را برای خودش روشن کند. عنوان فلسفه‌ی تـاریخ را هگل و نویسندگان دیگر در پایان سده‌ی هجدهم به‌کار بردند. اما آن‌ها به این تعبیر معنایی متفاوت بخشیدند و مقصودشان معنایی ساده بود: تاریخ جهانی. کاربرد سوم تـعبیر در آثـار بـرخـی از پـوزیتیویست‌های سـده‌ی نوزدهم یافتنی است. نزد آنان فلسفه‌ی تاریخ بـه مـعنای کشـف قـوانـین عمومی بود، قوانینی که بر مسیر رخدادهایی که وظـیفه‌ی تـاریخ روایت آن‌ها است، سلطه دارند».[1] کلام کالینگوود، مطابق معمول نوشته‌های او، روشن است، اما این ادعای او که هگل و دیگران به فلسفه‌ی تاریخ معنایی تازه و ساده یعنی تاریخ جهانی بخشیدند، درست نیست. باید گـفت کـه عرصه‌ی تاریخ جهانی زمینه‌ی بحث هگل و برخی از فیلسوفان تاریخ بود و نمی‌توان تاریخ جهانی را معنای دیگر و ساده‌ی فلسفه‌ی تاریخ دانست. خود کالینگوود در جای دیگری از کتاب‌اش به دقت توضیح داده که باور به «تاریخ جهانی» یعنی «وحدت جهان تاریخی» یک پیش‌فرض فـلسفی بـود کـه راه را بـرای پـژوهش‌های تـاریخی هـموار مـی‌کرد و بـا مـنطق تک‌باورانه‌ی روزگار خوانا بود.[2]

ایده‌ی تاریخ جهانی در آثار روشن‌گران فرانسوی مقام ممتازی یـافت اما کمی بعد در نوشته‌های متفکران آلمانی و به‌ویژه هردر مـورد انـتقاد قرار گرفت. هر چند عنوان کتاب مهم هردر درباره‌ی فلسفه‌ی تاریخ یعنی ***ایده‌ی فلسفه‌ی تاریخ انسانیّت*** موجب این توهم می‌شود که برداشت او از

---

1. R. G. Collingwood, *The Idea of History*, Oxford University Press, 1973, p. 1.
2. *ibid*, p. 246.

تاریخ امری کلی و مربوط به کل بشریت است، اما درک او از تاریخ درست برخلاف این برداشت بود. هردر نشان می‌داد که تفاوت ذهنی ژرفی میان دوره‌های مختلف تاریخی وجود دارد و باورها، مفاهیم و شیوه‌های ادراک و احساسات مردم در دوره‌های گوناگون تاریخ با هم متفاوت بوده است. به نظر او ما فقط می‌توانیم هر جامعه و تمدنی را در شکل فرهنگی آن بر اساس ارزش‌های خودمان مورد داوری قرار دهیم و نه بر اساس ارزش‌های غیر شخصی، همگانی و جهان‌شمول.[1] هردر برخلاف هیوم و ولتر بر این باور بود که تاریخ درسی از راه همانندسازی دوره‌ها برای ما به ارمغان نمی‌آورد. تاریخ جهانی حرکت یکه و متحدی نیست و کوشش در شناخت چنان تمامیتی بی‌حاصل خواهد ماند. از نظر او یگانه نکته‌ی مشترک در فرهنگ‌های گوناگون این بود که تاریخ همه‌ی آن‌ها حرکت به سوی «انسانیّت» است.

انتقاد هردر از «تاریخ جهانی» مورد پسند کانت نبود. البته کانت تاریخ‌نگاری را چندان جدی نمی‌گرفت. در میان یادداشت‌های او پس از مرگ‌اش این چند سطر را پیدا کرده بودند: «من فکرم را مشغول نسخه‌های خطی و ورق‌پاره‌هایی نمی‌کنم که اطلاعاتی ناقص به دست‌آمده از بایگانی‌ها بر آن‌ها نقش بسته باشد».[2] کانت در کار اصلی فلسفی‌اش جایی برای تامل در تاریخ قائل نبود. به قول لویس وایت برک او در *سنجش خرد ناب* مبانی دانش را می‌جست، اما مقصودش از «دانش»

---

1. I. Berlin, *Vico and Herder: Two Studies on the History of Ideas*, London, 1976, p. xxii.

۲. نقل از مقدمه‌ی لویس وایت بک بر کتاب کانت:

I. Kant, *On History*, trans. L. White Beck, R. E. Anchor and E. L. Fackenheim, New York, 1963, p. vii.

به طور خاص علوم طبیعی و نمونه‌ی عالی‌اش هم فیزیک نیوتونی بود و منظورش از «مبانی» هم شکل‌های تغییرناپذیر پیشاتجربی و مقوله‌های ذهن بودند. او در کتاب دیگرش **سنجش خرد پراتیک** هم در پی فهم مبانی اخلاق بود، اما هر امر انسان‌شناسانه‌ای که متوجه تنوع طبیعت و موقعیت‌های انسانی باشد و هر امر تاریخی‌ای که به تکامل نهادها و قوانین اخلاقی مربوط شود از قلمرو این کتاب به عنوان امور بی‌ربط به پژوهش اخلاق و حتا هم‌چون مسائل خطرناک، تبعید شده بودند. با وجود این، کانت در رساله‌هایی که فاقد آن بار سنگین فلسفی بودند به تاریخ توجه کرد. او دو نوشته‌ی انتقادی درباره‌ی کتاب هردر و چند رساله‌ی دیگر در مورد تاریخ نوشت و برخلاف هردر از مفهوم تاریخ جهانی دفاع کرد. در رساله‌ی «ایده‌ی تاریخ جهانی از دیدگاهی جهان‌وطنی» استدلال کرد که برخلاف اراده‌ی آزاد انسان‌ها، کنش آن‌ها با قوانین جهان‌شمول تعیین می‌شود و این به تاریخ‌نگاران امکان می‌دهد تا در زمینه‌ای بسیار کلی به تاریخ انسان بپردازند. هدف تاریخ پیدایش دولتی عقلانی و مشروع است که تضمین‌کننده‌ی آزادی ضروری برای تکامل توانایی‌های انسان باشد و با دیگر دولت‌ها که با آن همانندند، در صلحی دائمی به سر ببرد.[۱] تاریخ جهانی تاریخ تکامل توانایی‌های عقلانی انسان است. از آن‌جا که خرد خود را در زندگی انسانی به صورت آزادی نشان می‌دهد تاریخ، «تاریخ آزادی» است. برداشت کانت سیاسی بود: «تاریخ نژاد انسان در جای‌گاه یک کل می‌تواند همچون تحقق نقشه‌ی پنهانی طبیعت برای به چنگ آوردن یک برنامه‌ی سیاسی کامل، انگاشته شود».[۲] این برداشت به شکلی مذهبی در آثار لسینگ و فیشته تکرار شد. آن‌ها تاریخ را تحقق

1. I. Kant, *Opuscules sur l'histoire*, trans. S. Piobetta, Paris, 1990, pp. 69-91.
2. *ibid*, 83.

مشیّت الاهی می‌دانستند که نقشه‌ی خداوند برای آموزش نژاد انسان در آن شکل می‌گیرد و سرانجام به نهایت کامل خود دست خواهد یافت. کانت در زمینه‌ی پژوهش تاریخی هم پیشنهاد می‌کرد که تاریخ را نه به روش تجربی، بل چنان بنویسیم که رویدادهای زمینی همراه شوند با گونه‌ای هدف عقلانی. در همان سال ۱۷۸۴ که کانت ایده‌ی تاریخ جهانی» را نوشت رساله‌ی مهم دیگری یعنی «روشن‌گری چیست؟» را هم تالیف کرد. در این رساله او از روشن‌گری، مدرنیته و انقلاب فرانسه دفاع کرد. انصافاً هدف او که نگارش تاریخ زمینی همراه شود با هدف عقلانی در این رساله بهتر از هر اثر دیگر او آشکار می‌شود.

۲

ایده‌ی کانتی تاریخ جهانی در درس *گفتارهای فلسفه‌ی تاریخ* هگل ادامه یافت. فلسفه‌ی تاریخ هگل مشهورترین دیدگاه فلسفی درباره‌ی تاریخ محسوب می‌شود و بیش از یک سده راهنمای بسیاری از متفکران اروپایی بود که در مورد تاریخ انسان می‌نوشتند. نخستین نکته‌ای که در مورد اندیشه‌های هگل به تاریخ باید در نظر بگیریم این است که او سازنده‌ی یک نظام فلسفی بود و فلسفه‌ی تاریخ او هم باید در این نظام جای می‌گرفت. در عین حال، کل آن نظام بنا به نگرشی تاریخی شکل گرفته بود و استوار به حرکت تکاملی یا به قول خود هگل «ادیسه‌ی روح» بود. به گمان برخی از ناقدان امروزی، رمز شکست پروژه‌ی فلسفی هگل درباره‌ی تاریخ هم همین تعلق آن به نظامی بود که خود باید توجیه آن محسوب می‌شد.

هگل در درس *گفتارهای فلسفه‌ی تاریخ* نظر خود را درباره‌ی تاریخ بیان

کرد. چند متن متفاوت از این درس‌گفتارها در دست است، چرا کـه بـر اساس یادداشت‌های شاگردان مختلف او تهیه شده‌اند. البته در نکته‌های اصلی فلسفی تفاوت زیادی بین این متون وجود ندارد. مقدمه‌ی طولانی درس‌گفتارها بخش اصلی نظری و فلسفی است و بقیه‌ی درس‌ها متوجه تاریخ‌نگاریِ تـاریخ جـهانی هسـتند. مـقدمه‌ی درس‌گـفتارها بـا عـناوین گوناگون منتشر شده که مشهورترین آن‌ها *خرد در تاریخ* است. جـز ایـن هگل در *فلسفه‌ی حق* طرحی به غایت موجز از مباحث این مقدمه را ارائه کرده بود و از آن‌جا که *فلسفه‌ی حق* یکی از کتاب‌های معدودی است که هگل در طول زندگی‌اش منتشر کرده می‌توان گفت که دربرگیرنده‌ی گوهر اصلی بحث او درباره‌ی فلسفه‌ی تاریخ است.

هگل در بندهای ۳۴۱ تا ۳۶۰ *فلسفه‌ی حق* از تاریخ جهانی بحث کرد و در آغاز *درس‌گفتارهای فلسفه‌ی تاریخ* خواندن آن بندها را به شاگرداناش توصیه کرد. او در بند ۳۴۲ *فلسفه‌ی حق* تاریخ جهانی را در حکم تاویل و فعال شدن روح جهان‌شمول و کلی دانست.[1] سپس نوشت که دولت‌ها، ملت‌ها و افراد درگیر کار روح جهانی هستند (بند ۳۴۴). این روح «در خود و برای خود» راه را هموار می‌کند و تعالی می‌یابد. ایده‌ی روح جهانی، در تاریخ جهانی به حق مطلق خود می‌رسد (بند ۳۴۵). مـراحـل پـیش‌رفت تاریخ جهانی «هم‌چون اصول بی‌میانجی طبیعی» وجود دارند (بند ۳۴۶). ملتی که جای‌گاه خود را در تاریخ جهانی درک کند «ملت مسلط در تاریخ جهانی در دوره‌ای خاص» است (بند ۳۴۷). این ملت حق دارد که بر سایر

---

1. G. W. F. Hegel, *Philosophy of Right*, trans. T. M. Knox, Oxford University Press, 1967, p. 217.

بندهایی که در ادامه‌ی بحث از آن‌ها در پرانتز یـاد مـی‌کنم، در صـفحات ۲۱۶ تـا ۲۲۳ ایـن برگردان انگلیسی آمده‌اند.

ملت‌هایی که پیش‌رفت کم‌تری دارند تفوق یابد و آنان را بی‌فرهنگ بداند (بند ۳۵۱). قلمروهای تاریخ جهانی چهار قلمرو هستند: ۱) شرقی؛ ۲) یونانی؛ ۳) رومی؛ ۴) ژرمنی. روح در آستانه‌ی روح مطلق نیازمند بازگشت به خود است و رسالت «اصلِ نوردیک اقوامِ ژرمنی» تحقق بخشیدن به این امر است (بند ۳۵۸). شاید بنیاد «تاریخ فلسفی» یا «فلسفه‌ی تاریخ جهانی» که هگل آن را در برابر تاریخ متکی به اسناد و تاریخ اندیشیده قرار داده و به عنوان کمال تاریخ‌نگاری آورده یکی از وظایف همین ملت ژرمنی باشد.

از نظر هگل تاریخ داستان تکامل روح (Geist) است. روح در جریان مبارزه‌اش با موانع و در راه رسیدن‌اش به آزادی، تاریخ را می‌سازد. روح در این مسیر دگرگون می‌شود، مدام رشد می‌کند و منش جهانی می‌یابد. مسیر تاریخ انسانی طریقی دیالکتیکی است. مراحل گوناگون تکامل روح روشن‌گر «نیرنگ خرد» (List der Vernunft) است. افراد انسان و حتا کل ملت‌ها درگیر درامی می‌شوند که پیرنگ آن یعنی پیش‌رفت روح و رشد آزادی، بر آن‌ها ناشناخته می‌ماند. هرکس نقش خود را بازی می‌کند بدون این که بداند که چگونه این نقش جزیی از یک کل بزرگ‌تر است. تقابل‌ها و تضادها راه‌گشای مراحل بالاتری هستند بدون این که عوامل درگیر یعنی انسان‌ها از این نکته باخبر شوند. اما این بی‌خبری به معنای فقدان خرد نیست، زیرا خرد در تاریخ کار خودش را می‌کند. نیرنگ خرد خیلی ساده به معنای این است که خرد توجه انسان‌ها به منافع خودشان را ابزاری می‌کند تا به هدف خودش تحقق بخشد.

در ***درس‌گفتارهای فلسفه‌ی تاریخ*** هگل توضیح داد که درک خرد در تاریخ یعنی منش عقلانی جریان تاریخ دستاورد مهم فلسفه برای تاریخ است: «تنها اندیشه‌ای که فلسفه برای تعمق در تاریخ به میان می‌آورد

مفهوم ساده‌ی خرد است، این که خرد بر جهان فرمان می‌راند و در نتیجه تاریخ جهانی نیز خود را به ما به سان فراشدی بخردانه معرفی می‌کند».[1] یکی از سویه‌های این بخردانگی تکامل است. تاریخ جهانی به معنایی کلی در حال تکامل و پیش‌رفت است. هرچند در جریان این پیش‌رفت چه بسا ممکن است که عقب‌گردهایی هم رخ دهند اما گرایش و راستای اصلی که پیش‌رفت‌ها و پس‌رفت‌های جزیی در دل آن روی می‌دهند تکامل تاریخ جهانی است. حرکت تاریخ جهانی همان حرکت روح است. هواداران ثبات و نظم ثابت با این نکته موافق نیستند، اما هگل تاکید دارد که روح پیوسته در حال دگرگونی است و حرکت آن در کل تکاملی است. روح تابع بازی‌ها و تصادف‌های تاریخی نیست بل مسلط بر آن‌ها است. تکامل بالیدنی بی‌پیکار و بی‌خطر نیست بل پیکاری است دشوار با خویشتن. به گمان هگل حرکت تاریخ از ضرورت به سوی آزادی است. مدام از قلمرو محدودیت‌ها کاسته می‌شود و فراخنای آزادی انسانی گشوده‌تر می‌شود: «تاریخ جهانی نمودار مراحل پی در پی تکامل آن اصلی است که محتوای‌اش آگاه شدن از آزادی است».[2]

هگل به یاری مفهوم «روح دوران» (Zeitgeist) نشان داد که هرچه روی می‌دهد، هر فرد و هر چه ساخته می‌شود محصول زمانه‌ی خویش‌اند و فلسفه هم هیچ نیست مگر دوران خود که در اندیشه بازتاب یافته است.[3] رانکه به پیروی از همین برداشت نوشت: «هر دوره روح

1. G. W. F. Hegel, *The Philosophy of History*, trans. J. Sibree, New York, 1956, p. 9.

2. *ibid*, pp. 54-72.

هم‌چنین بنگرید به ترجمه‌ی فارسی که تفاوت‌هایی با متن انگلیسی دارد:
گ. و ف. هگل، *عقل در تاریخ*، ترجمه‌ی ح. عنایت، تهران، بی‌تا، صص. ۱۷۵-۱۶۴.

3. Hegel, *Philosophy of Right*, p. 11.

خود را دارد و بر پایه‌ی وجودی خود استوار است».[۱] از نظر هگل روح است که به مردم هویت می‌بخشد. او نوشت: «دین، علم و هنرها، سرنوشت‌ها و رویدادها همه شکل‌های تکامل روح هستند. این‌ها به مردم شخصیت می‌دهند و نه عناصر طبیعی».[۲] هیچ کس نمی‌تواند از روح ملت خود بگریزد. می‌توان ملت را «هم‌چون فردی مرتبط با روح» مجسم کرد.[۳] روح یک ملت «همان روح جهانی است در شکلی خاص». پس ملت‌هایی که از موقعیت خود یعنی جای‌گاه‌شان در تاریخ جهانی باخبرند به شکلی دانسته‌اند که بخشی از آن هستند. چنان که یونانیان باستان (هر چند نخستین ملتی نبودند که تاریخ داشتند اما می‌توان گفت که نخستین ملتی بودند که از این نکته باخبر شده بودند) می‌دانستند که سهمی والا در تاریخ جهانی دارند.[۴] آن‌ها را «قانون و عادت‌های معنوی به هم نزدیک می‌کرد و نه بندهای طبیعی». در مقابل برخی ملت‌ها مثل عناصر طبیعی غیرانسانی، فقط در مسیر زمان قرار دارند و نه در مسیر تاریخ. آن‌ها نمی‌دانند که در تاریخ می‌زیند. بعضی زمانی از این واقعیت باخبر بودند و امروز چنین نیستند (چون مصریان) و برخی هرگز از این نکته باخبر نشده‌اند (چون آفریقاییان). آشکارا نگاه هگل اروپامحور و استعماری است و در این امر با انبوهی از متفکران سده‌های هفدهم تا نوزدهم شریک بود.[۵]

هر چند هگل چند بار ایالات متحد آمریکا را «ملت بزرگ آینده»

1. L. von Ranke, *The Theory and Practice of History*, trans. W. A. Iggers and K. von moltke, London, 1973, p. 53.
2. Hegel, *The Philosophy of History*, p. 74, pp. 89-90.
3. *ibid*, pp. 53, 67.
4. *ibid*, p. 225.

۵. در این مورد بنگرید به: ب. احمدی، «علم‌باوری و اروپامحوری» در: معمای مدرنیته، چاپ چهارم، تهران، ۱۳۸۵، صص ۳۰۴-۲۶۳.

خوانده بود اما به گمان او این کشور با تقدیر اروپا پیوند نزدیک داشت. هگل معتقد بود که اروپاییان از طریق استعمار و بردگی «انسانیّت را در میان سیاهان بیدار می‌کنند»، و اگر اهالی پاراگوئه با وظایف خود در برابر سرزمین مادری‌شان آشنا شده‌اند این را مدیون هیات‌های مذهبی کاتولیک هستند.[۱] هم‌چنین، هگل هوادار سیاست استعماری فرانسویان در آفریقای شمالی بود. اروپامحوری هگل رنگی از ملت‌پرستی هم داشت. به گمان او در میان اروپاییان این ملت آلمانی بود که بیش از هر ملتی با روح تاریخ جهانی آشنا شده بود. می‌نوشت که روح جهانی در اصل خود را به آلمانی‌ها، مردم اروپای شمالی و انگلستان نمایانده است. فرهنگ لاتین (یا به قول هگل فرهنگ رومی) در مرتبه‌ی دوم قرار دارد. البته امید هست که آن‌ها در آینده بیش‌تر پیش‌رفت کنند.[۲] آشکارا اروپای پروتستان و در راس آن هر امر آلمانی (germanische) محبوب هگل بود.[۳]

چنان که پیش‌تر هم اشاره‌ای کردم، یکی از رهاوردهای مهم هگل در زمینه‌ی بحث از تاریخ توجه او به تاریخ‌نگاری و طرح ضرورت تعمق فلسفی در تاریخ‌نگاری و شرایط و لوازم آن بود. او فلسفه‌ی تاریخ را رشته‌ای دست دوم می‌شناخت که ناگزیر است از دستاوردهای تاریخ‌نگاران بهره ببرد. هیچ فیلسوفی با تعمق ناب فلسفی هر چه هم نظام‌مند، مرارت‌بار و طولانی باشد، چیزی از تاریخ کشف نخواهد کرد. فیلسوف ناچار است برای پیش‌برد اندیشه‌ی فلسفی خود درباره‌ی تاریخ به آثار تاریخ‌نگاران توجه کند. اهمیت تاریخ‌نگاری چندان است که به گمان هگل قومی که تاریخ ننویسند تاریخ هم نخواهند داشت. نوشتن

U. Hegel, *The Philosophy of History*, p. 98.

1. *ibid*, Pp. 82, 85-86. 2. *ibid*, p. 350.

3. J. McCarney, *Hegel on History*, London, 2000, pp. 137-153.

تاریخ در ساده‌ترین شکل آن نیز نیازمند خودآگاهی تاریخی است. طبیعت تاریخ ندارد، فقط در دوره‌های تکراری تکامل و تغییر می‌یابد، تاریخ یعنی تاریخِ انسان اندیش‌مند. از سوی دیگر نوشته‌های جوانی هگل آشکارا روحیه‌ی ضد یهود دارند. هر چند او در آثار دوره‌ی نهایی‌اش تا حدودی توانست بر آن روحیه چیره شود اما هم‌چنان معتقد بود که یهودیت به معنای بیگانگی با اصول بخردانه است. یهودیت دیگر تاریخی واقعی ندارد و یهودیان به عنوان یهودی جایی در مدرنیته ندارند.[1]

از نظر هگل در تاریخ‌نگاری می‌توان سه شیوه را از هم جدا کرد: ۱) تاریخ‌نگاری اصیل و دستِ اوّل، تاریخی فراهم‌آمده از کار گزارش‌گران حوادثی که خود شاهدان زنده‌ی آن بودند، هم‌چون توکودیدس و هرودوتوس. این تاریخ‌نگاران کارها، رویدادها و اوضاعی را که خود آن‌ها را دیده و آزموده‌اند و در آن‌ها و روح آن‌ها شریک بوده‌اند، وصف کرده‌اند؛ ۲) تاریخ‌نگاری اندیشیده. تاریخ‌نگار این‌جا کنش‌ها و اندیشه‌های گذشته را ثبت می‌کند، اما روح دوران خود را یعنی روزگار معاصر را غالب می‌کند و زمانه‌ی گذشته را تاویل می‌کند. در این شیوه در حالت آرمانی تاریخ‌نگار باید زمینه‌ی فرهنگی خود را با زمینه‌ی فرهنگی و روح دوران رویدادهایی که شرح می‌دهد یکی کند. تاریخ اندیشیده خود چهار گونه است: الف) تاریخ عمومی که کل تاریخ یک ملت (یا یک کشور، یا جهان) را گزارش می‌کند و اساس آن آثار تاریخ‌نگاران اصیل گذشته است؛ ب) تاریخ پراگماتیک که می‌کوشد روح گذشته را با روح معاصر قیاس کند و درس‌هایی از گذشته بگیرد. هگل معتقد بود که این تاریخ بی‌ارزش است چون تکامل تاریخی همه چیز را دگرگون می‌کند و

1. Y. Yovel, *Dark Riddle, Hegel, Nietzsche, and the Jews*, Oxford, 1998, Part 1, pp. 1-103.

نمی‌توان پذیرفت که امری که در گذشته رخ داده عیناً بتواند تکرار شود؛ پ) تاریخ انتقادی که مقایسه‌ی گزارش‌های تاریخی پیشین است به سودای راه‌یابی به حقایق تاریخی، به قول هگل این «تاریخِ تاریخ» است؛ ت) تاریخ رشته‌های خاص، چون تاریخ هنر، تاریخ حقوق، تاریخ ادیان و تاریخ فلسفه؛ ۳) تاریخ فلسفی که در آن فیلسوف از نتایج تاریخ‌نگاری‌های اصیل و اندیشیده بهره می‌برد و تاریخ را هم‌چون تکامل بخردانه‌ی روح در زمان می‌شناسد. روحی که بر کنش‌های ماموران تاریخ یعنی مردمان و ملت‌ها حاکم است. روحی که خود را در کنش برترین ماموران‌اش (چون اسکندر، سزار و ناپلئون) نشان می‌دهد. و اینان کسانی هستند که با درکی نه چندان عمیق از هدف خود که در معیار تاریخ جهانی است، توسط خرد تاریخ رهبری می‌شوند، دورانی تازه یا دورانی انتقالی را می‌گشایند و فضای تکامل به پله‌ای بالاتر از حیات روح، خودآگاهی و آزادی را گسترش می‌دهند. عبارت مشهور هگل که ناپلئون را «روح جهان سوار بر اسب» خوانده بود چنین تعبیر شده که هگل هم‌چون گوته و بتهوون در سیمای این «قهرمان» چهره‌ی آزادی و انقلاب فرانسه را می‌دید. هگل برخلاف کانت و ولتر باور داشت که کردار قهرمانان نباید با اخلاق رایج و قوانین مرسوم سنجیده شود.[1]

هگل درس‌گفتارهایی در تاریخ دین، تاریخ هنر و تاریخ فلسفه ارائه کرد. این سه شاخه در *پدیدارشناسی روح* متعلق به روح مطلق دانسته شده‌اند و آشکارا امتیاز و سالاری بر دیگر شاخه‌های فکر انسان دارند. جالب است که موضوع درس‌گفتارهای هگل جز این سه شاخه، درباره‌ی فلسفه‌ی تاریخ بود، زیرا او امکان تحلیل تاریخی هنر، دین و فلسفه را

1. M. Inwood, *A Hegel Dictionary*, Oxford, 1992, p. 120.

بدون درک فلسفی از تاریخ منتفی می‌دانست. در تمام این درس‌گفتارها دیدگاه ژرف تاریخی هگل مسلط بود. دیدگاهی که نشان می‌داد فرد تابع ساختار روح ابژکتیو و روح مطلق است و آن‌ها خود را در تکامل تاریخ نمایان می‌کنند. گذشته‌ی هر امر در اکنون آن حل شده و اکنون هم نفی و هم تعالی گذشته است. برای فهم کامل اکنون باید گذشته را شناخت. هگل می‌نوشت: «ما هر چه هستیم، در عین حال تاریخی هستیم». اما نمی‌توان برای فهم امری صرفاً به شناخت گذشته‌ی آن بسنده کرد. فهم فلسفی یا فهم دینی دربردارنده‌ی چیزی بیش از شرح باورهای فلسفی یا دینی گذشته است. ما باید بخردانگی آن‌ها را همراه با تاریخ‌شان بشناسیم. بخردانگی آن‌ها شکل فعلی آن‌ها است. وضع گذشته به طور رادیکال از وضع کنونی متفاوت است. افراد در گذشته به گونه‌ای یک‌سر متفاوت از آدم‌های امروزی می‌اندیشیدند و عمل می‌کردند. اما شکل‌های فکر و عمل گذشتگان با شکل‌های کنونی بی‌ارتباط نیستند. ارتباط را می‌توان به طور عقلانی فهمید و همین سبب می‌شود که ما به منطق تازه‌ای نیازمند شویم. منطق نو که تدوین آن ضروری می‌نماید منطق تعارض‌ها و تکامل، منطق دیالکتیکی است. از آن‌جا که فراشد تاریخی عقلانی است تقدیر تاریخی یک آیین یا یک روش زندگی بازتابنده‌ی ارزش فکری و اخلاقی نهایی آن است. هگل به یاری شیلر نوشته که تاریخ جهانی داور نهایی است: «روح جهان‌شمول، روح جهان... حق خود را که برترین تمام حقوق است در تاریخ جهانی که دیوان داوری جهان است، بر روح‌های متناهی اعمال می‌کند».[1]

---

1. Hegel, *Philosophy of Right*, p. 216.

نکته را هگل در بند ۵۴۸ دانشنامه‌ی علوم فلسفی نیز آورده است:

G. W. F. Hegel, *Philosophy of Mind*, trans. W. Wallace, Oxford university Press, 1971, p. 277.

۳

تاریخ جهانی، تکامل و دوره‌بندی‌های‌اش و قانونی که بر این تکامل حکم می‌راند و آزادی که فرجام تاریخ را رقم می‌زند، همه مفاهیمی هستند که در فلسفه‌ی تاریخ هگل آمده‌اند. این‌ها در نظریه‌ی تاریخ مارکس نیز طنین افکنده‌اند، اما با محتوا و معنایی تازه. روش ماتریالیستی مارکس به جای تکامل روح و ایده، جای‌گزینی شیوه‌های تولید را پیش کشیده است. اما آشکار است که الگوی اصلی تاریخ جهانی از هگل اخذ شده و بر این زمینه محتوا و تعریف عناصر دگرگون شده است. تاریخ یکی از مهم‌ترین درون‌مایه‌های اندیشه‌ی مارکس بود.

مارکس با تاریخ‌نگاری بیگانه نبود. او در دهه‌ی ۱۸۵۰ کتابی درباره‌ی تاریخ دیپلماسی سده‌ی هجدهم نوشت که امروز به آن توجهی نمی‌شود و بیش و کم از یاد رفته است. نوشته‌های سیاسی او درباره‌ی انقلاب ۱۸۴۸ در فرانسه چون ***هجدهم برومیرلویی بناپارت*** و ***پیکار طبقاتی در فرانسه***؛ و نیز ***جنگ داخلی در فرانسه*** که درباره‌ی کمون پاریس است، همراه‌اند با بصیرت‌های درخشان تاریخ‌نگارانه. در مقالات سیاسی دیگر او نیز اشارات تاریخی فراوان‌اند. آثار تاریخی انگلس نیز به سهم خود مهم‌اند. او تحلیلی تاریخی از جنگ‌های سی ساله در آلمان با عنوان ***جنگ دهقانی در آلمان*** ارائه کرد که بسیار مشهور است، هم‌چنین آثار نظری‌اش منش تاریخی نیز دارند. ***سوسیالیسم: آرمان‌شهری و علمی*** نگرشی تاریخی به آیین‌های سوسیالیستی پیشین دارد، ***سرچشمه‌ی خانواده، مالکیت خصوصی و دولت*** هم در مرز تاریخ و انسان‌شناسی قرار دارد و رساله‌ی مهم «نقش زور در تاریخ» نیز در این میان اهمیت دارد. نوشته‌های سیاسی انگلس هم سرشار از اشارات تاریخی هستند. مهم‌ترین آن‌ها رشته

مقاله‌هایی است درباره‌ی انقلاب ۱۸۴۸ که با عنوان ***انقلاب و ضدانقلاب در آلمان*** برای نخستین بار به نام مارکس منتشر شدند.

مارکس خود را فیلسوف تاریخ نمی‌دانست و معتقد بود که به جای فلسفه‌ی تاریخ باید به بنیان نهادن علم تاریخ کمک کرد. او درک خود از تاریخ را «علمی» می‌دانست و اعلام می‌کرد که فهم دیگر فیلسوفان از تاریخ «ایدئولوژیک» و همراه با خیال‌پروری و یاری جستن از نیروهای فراطبیعی بوده است. آلتوسر ساختارگرا که ناقد تاریخ‌باوری هگلی و ایدالیستی بود و از تاثیر آن در نخستین نوشته‌های مارکس انتقاد می‌کرد، در رساله‌ی ***عناصر انتقاد از خود*** در ۱۹۷۴ نوشت: «مارکس کاشف قاره‌ی تاریخ بود... نوآوری مارکس طرح بنیاد علمی و ماتریالیستی تاریخ بود».[1] هرچند مارکس هرگز تعبیر «ماتریالیسم تاریخی» را به کار نبرد، اما در یادداشت‌های ۴۶-۱۸۴۵ که همراه با انگلس نوشت و با عنوان ***ایدئولوژی آلمانی*** منتشر شده‌اند، بارها از «برداشت ماتریالیستی از تاریخ» سخن راند و آن را استوار به روش علمی تازه‌ای معرفی کرد. او خود را فیلسوف تاریخ نمی‌دانست و در برابر هر نوع فلسفه‌ی تاریخ برداشت ماتریالیستی از تاریخ را چون نظریه‌ای علمی قرار می‌داد. در همان یادداشت‌های ***ایدئولوژی آلمانی*** او نوشته بود: «ما فقط یک علمِ واحد، علم تاریخ را می‌شناسیم».[2]

نظریه‌ی مارکس درباره‌ی تاریخ در همان یادداشت‌های ***ایدئولوژی آلمانی*** پرورده شد، اما پیش از آن نیز او و انگلس درباره‌ی نظریه‌ی تاریخ مطالبی نوشته بودند که در آن‌ها حرکت به سوی «برداشت ماتریالیسنی از تاریخ» آشکار بود. انگلس در ۱۸۴۴ در مقاله‌ای در انتقاد به تامس کارلایل

---

1. L. Althusser, *Eléments d'autocritique*, Paris, 1974, p. 105.

2. K. Marx and F. Engels, *Collected Works*, Moscow, 1976, vol. 5, p. 28n.

نوشته بود: «ما نمی‌خواهیم که به «مکاشفه‌ی تاریخی» شک کنیم یا از آن متنفر باشیم. زیرا تاریخ برای ما همه چیز است و ما آن را در مقامی بالاتر از آن‌چه هر گرایش فلسفی پیشین قرار می‌داد، جای می‌دهیم، حتا بالاتر از مقامی که هگل برای آن قائل بود، زیرا او دست آخر تاریخ را در حکم یاری به آزمون مسائل منطقی می‌دانست».[1] انگلس ادامه داده بود که تاریخ مکان زندگی و تکامل انسان است و نه فضای تحقق روح یا هر امر استعلایی دیگر: «تاریخ نمایش تکامل نوع انسان است و پیش‌رفت مقاومت‌ناپذیر انسان را نمایان می‌کند». تاریخ پیکار دشوار اما پیروزمند انسان با طبیعت و چیرگی‌اش بر نابخردی و هر عنصر فراطبیعی را نمایان می‌کند. دستاورد نهایی تاریخ ظهور انسان آزاد، خودبنیاد و خودآگاه است. تاریخ نهایتی دارد که پیروزی انسان در بنای جامعه‌ی نو است، جامعه‌ای که به‌طور ناب انسانی است و استوار به مناسبات اجتماعی اخلاقی.[2] در این تصویر از تاریخ، انگلس در جدل با کارلایل فیلسوف ایدئالیست می‌کوشید تا نشان دهد که آرمان‌های او در نهایتِ تاریخ یعنی در ظهور جامعه‌ای کمونیستی تحقق خواهند یافت. تصور انگلس آشکارا عناصری از ایده‌ی پیش‌رفت تاریخ را (هم به معنای هگلی آن و هم به معنایی که فیلسوفان روشن‌گری پیش می‌کشیدند) به همراه داشت.

این تاکید بر نقش انسان در تاریخ در ***خانواده‌ی مقدس*** یعنی کتاب مشترکی که مارکس و انگلس در ۱۸۴۵ نوشتند، باز تکرار شد: «تاریخ هیچ کاری انجام نمی‌دهد، ثروتی ندارد و درگیر در پیکاری نمی‌شود»، بل انسان است که همه‌ی این کارها را انجام می‌دهد، تصاحب می‌کند،

---

1. F. Engels, "The Condition of England, *Past and Present* by Thomas Carlyle, London, 1843" in: K. Marx and F. Engels, *Collected Works*, vol. 3, p. 463.
2. *ibid*, p. 464.

می‌رزمد و پیروز می‌شود. برخلاف درک هگل، تاریخ موجود مستقلی نیست که مسلط بر انسان، او را چون ابزاری به کار گیرد تا به اهداف خود برسد: «تاریخ هیچ نیست مگر فعالیت انسان که اهداف خود را پی می‌گیرد».[1] سه سال بعد دو نویسنده در ***مانیفست حزب کمونیست*** تاریخ را هم‌چنان جای‌گاه فعالیت انسان و وجود اجتماعی او دانستند اما تصویری دقیق‌تر از زمینه‌ی فعالیت و وجود اجتماعی او به دست دادند: «تاریخ تمامی جوامع تاکنون موجود تاریخ پیکار طبقاتی بوده است».[2]

مارکس انسان را هستنده‌ای هم طبیعی و هم تاریخی معرفی و از «هستی اجتماعی» (Gesellschaftliches Sein) او یاد می‌کرد. او در ***دست‌نوشته‌های اقتصادی و فلسفی ۱۸۴۴*** نوشت: «اما آدمی صرفاً وجودی طبیعی نیست، او موجودی طبیعی انسانی است، یعنی وجودی برای خویشتن است... آدمی فرایند آغازین خود را در تاریخ دارد».[3] در همین یادداشت‌ها آمده که تمامی تاریخ انسان فراشد خودآفرینی او از طریق کار است.[4] یک سال بعد در نخستین صفحات ***ایدئولوژی آلمانی*** مارکس این موجود طبیعی انسانی را «تاریخی» خواند و نوشت: «می‌توان به تاریخ از دو سویه نگریست و آن را به تاریخ طبیعت و تاریخ انسان تقسیم کرد. دو سویه به هر حال، از هم جداناشدنی هستند. تاریخ طبیعت و تاریخ انسان تا جایی که انسان وجود دارد به یک‌دیگر وابسته‌اند».[5]

بیان دقیق مبانی نظری تکامل تاریخی که منجر به نظریه‌ی مارکس درباره‌ی تاریخ شد در پیش‌گفتار به ***درآمدی به نقد اقتصاد سیاسی*** (۱۸۵۹)

---

1. Marx and Engels, *Collected Works*, vol. 4, p. 93.

2. *ibid*, vol. 6, pp. 484-485.

۳. ک. مارکس، *دست‌نوشته‌های اقتصادی و فلسفی ۱۸۴۴*، ترجمه‌ی ح. مرتضوی، تهران، ۱۳۷۷، ص. ۲۴۴.

۴. پیشین، ص. ۱۲۸.

5. Marx and Engels, *Collected Works*, vol. 5, p. 28n.

آمده است. در این متن کوتاه که دو سال پس از **گروندریسه** نوشته شده است، مارکس مهم‌ترین درون‌مایه‌ی نظریه‌اش را این بار به یاری نتایج پژوهش‌های‌اش در اقتصاد سیاسی و کشف سازوکار پیش‌رفت جامعه‌ی سرمایه‌داری بیان می‌کند.[۱] بنا به نظریه‌ی مارکس دگرگونی‌های تاریخی نتیجه‌ی تغییرات در بنیاد اقتصادی زندگی اجتماعی است. کلیّت مناسبات تولیدی سازنده‌ی ساختار اقتصادی جامعه است. مناسبات تولید (که بیان حقوقی آن‌ها «مناسبات مالکانه» است) مستقل از خواست و اراده‌ی انسان‌ها هستند و منطبق‌اند با مرحله‌ی معیینی از تکامل نیروهای تولیدی جامعه. بر فراز بنیاد اقتصادی یا کلیت مناسبات تولیدی، فراساختار اجتماعی، سیاسی، حقوقی، دینی، فکری و فرهنگی قرار دارد. نیروهای تولیدی در مرحله‌ی معیینی از تکامل خود با مناسبات تولید ناهم‌خوان می‌شوند، یا چنان که مارکس می‌گوید با هم در تضاد قرار می‌گیرند. مناسبات کهنه تبدیل به سد و مانع در راه رشد نیروهای تولید می‌شوند. در این حالت انقلاب اجتماعی رخ می‌دهد. دگرگونی در بنیاد موجب تغییر و تحول در فراساختار می‌شود. این طرح‌واره‌ی تکامل تاریخی به گونه‌ای منطقی راه را بر ظهور شکل دیگری از مناسبات تولید می‌گشاید که دیگر با رشد نیروهای تولید در تضاد نباشند. به این ترتیب سرمایه‌داری رقابتی (که در آن کارگران استثمار می‌شوند و ناچارند که نیروی کار خود را ارزان بفروشند و ارزش افزونه ایجاد کنند) جای خود را به شیوه‌ی دیگری از تولید می‌دهد که در آن منابع تولید «اجتماعی

---

۱. ب. احمدی، *مارکس و سیاست مدرن*، چاپ چهارم، تهران، ۱۳۸۵، صص. ۷۸۷-۷۸۲.
بحثی مهم درباره‌ی متن مارکس که از دیدگاه فلسفه‌ی تحلیلی نوشته شده:

G. A. Cohen, *Karl Marx's Theory of History: A Defense*, Princeton University Press, 1978.

شده‌اند» و دیگر در اختیار اقلیتی کوچک از سرمایه‌داران قرار ندارند. این جامعه چنان که مارکس چند بار نوشته بود در حکم «پایانِ پیشاتاریخ انسان» خواهد بود. تا آن زمان انسان در کوران مبارزات طبقاتی خواهد زیست. راه را بر جامعه‌ی کمونیستی، طبقه‌ی کارگر خواهد گشود. بنا به متن «نقد برنامه‌ی گوتا» این طبقه به عنوان نتیجه‌ی انقلاب اجتماعی‌ای که نظم سرمایه‌داری را از بین می‌برد به قدرت می‌رسد و دیکتاتوری پرولتاریا را برقرار می‌کند. در این نخستین مرحله‌ی جامعه‌ی کمونیستی هنوز رشد نیروهای تولید چندان زیاد نیست که شکاف طبقاتی جامعه و تقسیم کار اجتماعی ناضرور باشند.[1] اما در مرحله‌ی عالی کمونیسم یعنی جامعه‌ی بدون طبقه، هر کس به اندازه‌ی توان‌اش برای جامعه کار می‌کند و به اندازه‌ی نیازش هم از جامعه می‌گیرد. در چنان جامعه‌ای دولت وجود نخواهد شد، زیرا دولت صرفاً ابزار حکومت طبقه‌ای بر دیگر طبقات است.

این نظریه‌ی تاریخی استوار به فهمی از انسان در مقام موجودی تاریخی است که ریشه در درک هگل دارد اما بیانی تازه به خود گرفته است: انسان بر اساس داده‌های تاریخی و همه‌ی آن اموری که به طور تاریخی، یعنی در گذشته، شکل و تحول یافته‌اند و در اختیار او قرار گرفته‌اند (از شیوه‌های تولید تا نظام باورها و عقاید و شیوه‌های ارتباط انسانی چون زبان)، به تولید مواد مادی مورد نیازِ خود می‌پردازد. انسان برخلاف جانورانِ دیگر همواره از صفر آغاز نمی‌کند بل بر دستاوردهای گذشته‌ی خود تکیه دارد. او هم‌چنین برای هدف‌هایی که باید در آینده تحقق پیدا کنند، تولید می‌کند. بدون زمینه‌ی متعیّن تاریخی (یعنی خارج از

---

1. K. Marx and F. Engels, *Selected Works*, Moscow, 1977, vol. 3, pp. 17-20.

امکانات مادی بازمانده از گذشته و داده‌های فرهنگی) انسان قابل تصور نیست. تاریخ امری بیرون انسان نیست. انسان تاریخ را می‌سازد. آن‌چه به نام داده‌های تاریخی بر نسل‌های بعدی تاثیر می‌گذارد ساخته‌ی نسل‌های پیشین است. به این معنای آخر مارکس در ***ایدئولوژی آلمانی*** نوشت: «تاریخ هیچ نیست مگر توالی نسل‌های متفاوت که هر یک مواد، ذخیره‌های سرمایه‌ای، نیروهای تولیدی را که از نسل‌های پیشین به آن‌ها رسیده است، به کار می‌گیرند و این‌سان از یک‌سو فعالیتی سنتی را در شرایطی سراپا متفاوت ادامه می‌دهند و از سوی دیگر موقعیت‌های کهن را با فعالیتی به طور کامل متفاوت دگرگون می‌کنند».[1] روش ماتریالیستی مارکس در بررسی تاریخ او را موظف می‌کرد که مدام بر نخستین پیش‌نهاده‌های مادی بحث خویش تاکید کند. نخستین پیش‌نهاده‌ی او امری واقعی بود: افراد انسان و شرایط مادی هستی‌شان. هم شرایطی که خود را در آن‌ها می‌یابند و هم شرایطی که خود می‌سازند.

نکته‌ی مهم در نظریه‌ی مارکس این است که او نیز چون هگل تاریخ را متوجه فرجام و نهایتی می‌دانست. بنا به نظریه‌ی فرجام‌شناسانه هر مرحله از تکامل تاریخی جوامع بشری ابزاری است در خدمت تحقق نهایتی یا غایتی تاریخی. انگار نیرویی رویدادها را به سوی وضعیت نهایی محتوم راهنمایی می‌کند. اما اعتقاد مارکس به این نیرو محدود به اثبات منطقی فرجام تاریخ یعنی پیدایش جامعه‌ی کمونیستی بود. وگرنه او در فراشد پیش‌رفت تاریخی و به ویژه در ارزیابی دوره‌های تاریخی جبرگرا نبود. با این که نظریه‌ی تاریخ مارکس از سوی ناقدان بی‌شمار او همواره متهم به جبرگرایی بوده، اما او هرگز اعلام نکرده بود که تمام جوامع

---

1. Marx and Engels, *Collected Works*, vol. 5, p. 50.

بشری بنا به تقدیری تاریخی از مراحلی معیین و مشترک می‌گذرند، یا گذر از مرحله‌ای به مرحله‌ی دیگر رویدادی محتوم است. چنین تاویلی از برداشت بنیادین مارکس ریشه در باور فعالان بین‌الملل دوم به تکامل جبری تاریخ داشت، اما شکل نهایی آن در نوشته‌های استالین و نظریه‌پردازان رسمی شوروِیایی یافت می‌شود. نظریه‌های فرجام‌شناسانه به طور معمول مفهوم وجه تولید را یا به سویه‌ی تکنولوژیک و یا به برداشتی رازآمیز و عارفانه از فعالیت انسان خلاصه می‌کنند. گوهر تاریخ و شرایط وجود هر وجه تولید را یا تکامل تکنیک و ابزار تولید می‌دانند (که چون فراشدی مستقل در نظر گرفته می‌شود) و یا تحقق گوهر یا تقدیر انسان، چنان که هگل آن را آزادی خواند و تاریخ‌نگاران سده‌ی نوزدهم آن را پیش‌رفت خودآگاهی دانستند. مارکس هیچ کدام از دو عامل تکنیک و تقدیر متافیزیکی انسان را علت‌هایی فراتاریخی نمی‌شناخت، بل برعکس، خودِ آن‌ها را زاده‌ی موقعیت‌هایی تاریخی می‌شناخت. این موقعیت‌ها از دقت به وجه تولید، نه هم‌چون امری تابع فرجام تاریخی، بل به عنوان واقعیتِ عملی پیش روی انسان، بازشناخته می‌شوند.

نظریه‌ی تاریخ مارکس هوشمندانه است و در موارد زیادی هم به ما یاری می‌دهد تا مسائل اجتماعی را درک کنیم. اما به شرطی که ایمانی جزمی به حقیقت آن نیافته باشیم. باید گفت که نظریه‌ی مارکس بیش از یک اَبَرروایت تاریخی نیست. کسی که به این نظریه و به طرح‌واره‌ی تکامل تاریخی ایمان بیاورد الگویی خواهد یافت که به تمامی پرسش‌های او درباره‌ی تاریخ پاسخ خواهد داد. منش مدرسی بحث‌های مارکسیست‌ها به ویژه سبک آثار لنین و استالین خبر از همان ایمان می‌دهد. نوشته‌های آن‌ها در برابر هر معضل نظری ارجاع به واگویه‌ای از آثار مارکس است که در بسیاری از موارد هم تاویلی خودخواسته از آن

مطرح می‌شود. ایراد اصلی نظام هگلی این بود که آینده را هم‌اکنون در پیکر نظام جای می‌داد. هگل گمان می‌برد دانش فلسفی به جایی رسیده است که دیگر می‌توان تصور از آینده را در دل نظامی فلسفی جای داد. همین مشکل در ابر روایت تاریخی مارکسی هم یافتنی است. ابر روایتی که شکل‌گیری آن استوار به این باور است: ما به جایی رسیده‌ایم که دیگر امکان داریم بر اساس آن‌چه تاکنون روی داده و دانسته‌ایم مبنایی علمی بیابیم و دستگاهی فکری برپا کنیم که آن‌چه را که در آینده روی خواهد داد در آن بگنجانیم. این ایراد بزرگ نظریه‌ی مارکس درباره‌ی تاریخ بود.

۴

کانت از تاریخ جهانی یاد می‌کرد اما چنان که پیش‌تر هم نوشتم زمینه یا پشتوانه‌ی نظری محکمی برای این بحث ایجاد نکرد. گادامر در پیوستی با عنوان «هرمنوتیک و تاریخ‌باوری» که در سال ۱۹۶۵ برای کتاب **حقیقت و روش** نوشت نشان داد که کانت مفهوم دانایی پیشاتجربی را با توجه به علوم طبیعی در **سنجش خرد ناب** پیش برده بود و اشاره‌ای به علوم اجتماعی و تاریخی نداشت. وظیفه‌ی تکامل بحث «با توجه به علوم تاریخی» به عهده‌ی نویسندگان بعدی افتاد.[1] یوهان گوستاف درویزن در کتاب ***امر تاریخی*** بحث را پیش برد و کوشید تا با روش کانت به مفهوم پیشاتجربی در تاریخ دست یابد. انتقادی که به کار درویزن وارد است تسلیم شدن او به نگرش پوزیتیویستی دوران است، همین نکته در مورد نوشته‌های لئوپولد فون رانکه نیز صادق است. آن‌ها در پی کشف

---

1. H.- G. Gadamer, *Truth and Method*, New York, 1994, pp. 505-541.

روش‌های درست، قطعی و نهایی برای علم تاریخ بودند. روش‌هایی که استحکام و کارآیی اسلوب‌های رایج در علوم طبیعی را داشته باشند و «یقینی دکارتی» به بار آورند. آن‌ها از دیدگاه شناخت‌شناسی با پرسشی روبرو بودند که یادآور پرسش‌های کانت بود: «در چه شرایطی دانش تاریخی ممکن است؟». هم‌چنین می‌پرسیدند: «آیا یک علم جهان‌شمول تاریخ ممکن است؟». یک عینی‌گرا پاسخی روشن برای پرسش نخست دارد: «هنگامی که به اسناد تاریخی لازم و کافی دست یافته باشیم، راه برای علم تاریخ گشوده می‌شود» و به پرسش دوم نیز پاسخی صریح می‌دهد: «آری، یک علم جهان‌شمول تاریخ وقتی امکان ظهور دارد که ما قاعده‌های دقیق کار با اسناد تاریخی را تدوین کرده باشیم و البته این اسناد به اندازه‌ی کافی در دسترس ما باشند».

اهل هرمنوتیک اما با این پرسش‌ها بسیار محتاطانه‌تر برخورد می‌کنند. آن‌ها دانش تاریخی را نسبی و محدود می‌دانند و آن را نه بازسازی دقیق گذشته بل حدس و طرح ممکن و محتمل محسوب می‌کنند، هم‌چنین، تعبیر علم جهان‌شمول تاریخ را مبهم و مشکل‌ساز می‌دانند و در بهترین حالت دانایی تاریخی را مسیری معرفی می‌کنند که به افق رویداد نزدیک می‌شود. ریکور یکی از نخستین مقاله‌های‌اش درباره‌ی تاریخ با عنوان «عینیت و ذهنیت در تاریخ» (۱۹۵۲) را با این ایده به پایان رساند که پیروان دیدگاه عینی‌گرا یک نکته‌ی مهم را از یاد می‌برند، این که موضوع یا ابژه‌ی تاریخ، سوژه است، انسان است.[1] این مقاله در کتاب **تاریخ و حقیقت** آمده است، دیگر مقاله‌های آن کتاب نیز بر این نکته‌ی نظری استوارند که تاریخ پیش از این که نمایان‌گر رویدادی در گذشته باشد، بیان

---

1. P. Ricoeur, *Histoire et vérité*, Paris, 1964, pp. 23-45.

فاصله‌ی ما با آن رویداد است و با قرار دادن آن رویداد در افق تاویل‌های ممکن راهی برای تامل و تفکر می‌گشاید، اما شناخت عینی رویداد را ممکن نمی‌کند.

اکنون می‌پرسیم که آیا حق با عینی‌گرایان است و می‌توان گفت که تاریخ علم است، به همان معنایی که فیزیک یا زیست‌شناسی علم هستند؟ فرض این که علم تاریخ می‌تواند هم‌چون علوم طبیعی وجود داشته باشد به سده‌ی هجدهم بازمی‌گردد، هرچند اوج چنین باوری سده‌ی نوزدهم و دوران پوزیتیویسم بود. پیش از روشن‌گری، رنه دکارت منکر آن شده بود که تاریخ ارزش پژوهش جدی داشته باشد. پس از دکارت هم بسیاری از اندیش‌گران بر این باور بودند که تاریخ نمی‌تواند موضوع بررسی جدی باشد و دقت در آن نیازمند روش علمی نیست. در سده‌ی روشن‌گری بود که این برداشت مورد انتقاد قرار گرفت و ویکو یکی از مهم‌ترین کسانی بود که «کوتاه‌فکری گذشته» را مردود دانست. با آثار ویکو و بوسوئه مساله‌ی روش درست در پژوهش تاریخی مطرح شد و همین‌جا بود که پرسشی مهم سر برآورد: «آیا روش علوم طبیعی یا آن‌چه روش علوم دقیق نامیده می‌شد به کار بررسی رویدادهای تاریخی می‌آید یا نه؟». شکل‌های دقیق‌تر پرسش این است: «آیا می‌توان در جریان بررسی تاریخ به نظریه‌های اثبات شده و نیز به قوانین کلی (از قبیل آن‌چه آیزاک نیوتون در فیزیک کشف کرده بود) دست یافت؟»، یا «آیا می‌توان با توجه به دستاوردهای تاریخ مسیر بعدی آن را پیش‌بینی کرد یا دست‌کم دریافت که افراد بر پایه‌ی کنش‌های‌شان از کدام راه خواهند رفت و به چه نتایجی دست خواهند یافت؟». مارکی دو کندرسه در دوران روشن‌گری نوشته بود که اگر انسان در علوم طبیعی با اطمینان کامل می‌تواند مسیر بعدی تکامل پدیده‌ها را بشناسد (البته به این شرط که قانون تکامل آن‌ها را یافته

باشد)، پس در تاریخ هم خواهد توانست که چنین کند، فقط به این شرط که پیش‌تر قانون تکامل پدیده‌های تاریخی را دانسته باشد.[1] رانکه در بحث از مقایسه‌ی تاریخ با علوم طبیعی می‌نوشت که دو راه برای بررسی امور انسانی وجود دارند: یکی ادراک امر خاص و دیگری تجریدسازی. در تاریخ فقط راه نخست ساده است، زیرا پدیده‌های تاریخی همواره امور خاص هستند. تنها پس از پژوهش دقیق امر خاص می‌توان آن را یک تجربه محسوب کرد و در قیاس با دیگر تجربه‌ها به سوی ادراکی تجریدی پیش رفت. رانکه نتیجه می‌گرفت که تاریخ‌نگاران باید از روش‌های دانش‌مندان علوم طبیعی درس بگیرند. تصوری از ظهور علوم اجتماعی نیز در نوشته‌های کندرسه شکل گرفته بود.

ماتریالیست‌ها و دیگر متفکران نوآور سده‌ی هجدهم ظهور علوم اجتماعی را پیش‌بینی می‌کردند. کوندیاک، کندرسه و روسو راه را بر درکی علمی که در شناخت روان انسان، روان جمعی و قوانین زندگی اجتماعی موفق شود، می‌گشودند و پس از آنان نیز در سده‌ی نوزدهم متفکرانی چون اگوست کنت، هربرت اسپنسر و ایپولیت تن از همین مسیر می‌رفتند و به سهم خود راه را بر رفتارگرایان و پوزیتیویست‌های بعدی می‌گشودند. اینان نسبت به «علم تاریخ» نظر مساعد داشتند، هرچند تحقق آن را دشوار و به قول کنت «هنوز دور از دسترس» می‌یافتند. مارکسیست‌هایی چون انگلس و پلخانف نیز با توجه به دستاوردهای علوم طبیعی و متاثر از پوزیتیویسم مسلط آن روزگار می‌کوشیدند تا پایه‌های «علم تاریخ» را مستحکم کنند. آنان متاثر از پوزیتیویسم و علم‌باوری به پذیرش سالاری علوم طبیعی کشیده شدند. بیان استعاری محبوب آن‌ها «کشف قوانینی تاریخی به قدرت قانون‌های طبیعی» بود. مارکس هم در پس‌گفتار به چاپ

---

1. P. Hamilton, *Historicism*, 2nd edition, London, 2003, p. 14.

دوم *سرمایه* با لحنی مساعد از دیدگاه نویسنده‌ی نشریه‌ی «پیام‌آور اروپا» یاد کرده بود که هدف او را کشف قوانین علم تاریخ معرفی کرده بود، قوانینی به استحکام قوانین علوم طبیعی که نه فقط مستقل از آگاهی و اراده‌ی انسان هستند بل تعیین‌کننده‌ی آن‌ها نیز محسوب می‌شوند.[۱]

متفکری که اعتقادی راسخ به علم تاریخ داشت هنری تامس باکل بود. آیزایا برلین در مقاله‌ی «مفهوم تاریخ علمی» نوشته که او بیش از هر نویسنده‌ای که پیش از او به مساله پرداخته بود، به وجود علم تاریخ ایمان قطعی و پرشور داشت.[۲] باکل به این پرسش که «اگر دلایل وجود علم تاریخ ساده و بدیهی هستند پس چرا پیش‌تر علم تاریخ شکل نگرفته است؟» پاسخ مضحکی می‌داد: تاریخ‌نگاران قدیم دانایی و هوشی کم‌تر از دانش‌مندان علوم طبیعی داشتند و نمی‌توانستند در جریان فعالیت‌های فکری خود نکته‌های بدیهی را درک کنند. اگر گالیله، نیوتون، مارکی دو لاپلاس و مایکل فارادی به پژوهش تاریخ می‌پرداختند بی‌شک علم تاریخ خیلی زودتر پدید می‌آمد. وسوسه‌ی یافتن قوانین و کشف روابط علت و معلولی در زنجیره‌ی حوادث تاریخی که در خود گونه‌ای اعتقاد به مسیر تکاملی تاریخ را پیش می‌آورد صرفاً نتیجه‌ی پوزیتیویسم در حال غلبه نبود، بل ریشه در آثار متفکران ایدئالیست آلمانی و به‌ویژه هگل، شلینگ و فیشته نیز داشت. خلاصه، همه‌ی عوامل دست به دست هم داده بودند تا در نیمه‌ی دوم سده‌ی نوزدهم این علم جدید، یعنی علم تاریخ غسل تعمید یابد. برداشت مکانیکی از تکامل تاریخ چندان همه‌گیر شد که

---

1. K. Marx, *Capital, A Ctitique of Political Economy*, trans. B. Fowkes, London, 1979, vol. 1, pp. 101-102.
2. I. Berlin, "The Concept of Scientific History" in: *The Proper Study of Mankind, An Anthology of Essays*, New York, 1998, p. 20.

در پایان آن سده ادعای این که علم تاریخ به ما امکان پیش‌گویی می‌دهد (درست به همان شکلی که توان پیش‌بینی یکی از مشخصه‌های مهم علوم طبیعی و فیزیکی است) نه فقط ادعایی گزاف و شگفت‌انگیز به نظر نمی‌رسید بل بیان حقیقتی مسلم بود. البته، پیش‌رفته‌ترین ذهن‌های فلسفی دوران (چون نیچه) و هنرشناسان ژرف‌اندیش (چون بودلر) این ادعا را نمی‌پذیرفتند. پل والری در این مورد عبارتی دارد که ریشخندش را پنهان نمی‌کند: «تاریخ، علم به چیزهایی است که دیگر تکرار نمی‌شوند». با این تعریف رندانه، او می‌پرسید که این علم به چه درد می‌خورد؟

می‌توان گفت که در طول سده‌ی بیستم به «علم تاریخ» و دیدگاه عینی‌گرای مدافع چنین علمی از سه زاویه انتقاد شد: ۱) از زاویه‌ی توجه به واقعیت نسبیّت فرهنگی. به دلیل وجود زبان‌های مختلف و پیشینه‌های تاریخی و فرهنگی متفاوت، امکان نگرش و فهم یک‌سان از رویدادها برای همگان وجود ندارد. هر فرهنگ، جهان را خاص خود و متفاوت از دیگر فرهنگ‌ها می‌بیند. دنیا از پشت عدسیِ مفاهیم و منافع خاص دیده می‌شود و از آن‌جا که همین برداشت‌های مختلف خود با زبان‌های گوناگون بیان می‌شوند دیگر جایی برای حقیقت یکه و مسلم باقی نمی‌ماند. زبان هیچ رابطه‌ی ثابت و منظمی با جهان ندارد، در نتیجه ما نباید توقع داشته باشیم که آن چه توصیف می‌شود بتواند حقیقت آن چه را که پیش‌تر روی داده، ارائه کند؛ ۲) از زاویه‌ی باور به این واقعیت که تاویل‌های رویدادهای گذشته در جوامع و فرهنگ‌های گوناگون دستاورد پیش داوری‌های فرهنگی، منافع فردی یا جمعی و اعتقادات تاریخ‌نگاران مختلف است و هر یک از این تاویل‌ها نیز با توجه به پیش فهم‌ها و پایه‌های اصلی خود توجیه شدنی هستند. پس دیگر نمی‌توان به حقیقت نهایی یا مشترک میان تمام مردم باور داشت. هیچ تاریخ‌نگاری هم

نمی‌تواند ادعا کند که بیان او عینی و منطبق با حقیقت است؛ ۳) از زاویه‌ی باور به این واقعیت که تاریخ‌نگاران در بیش‌تر موارد روال رویدادهای تاریخی را به یاری اصطلاح‌ها و شکل‌های استعاری و مجازی توصیف می‌کنند. آن‌ها از رشد یا زوال جوامع، طبقات، ایده‌ها و امور حرف می‌زنند، پیش‌رفت، پس‌رفت و توقف را پیش می‌کشند و جامعه را به ارگانیسم زنده همانند می‌کنند. استعاره امری گریزناپذیر در روایت است و تاریخ‌نگاران از روایت گریزی ندارند. بسیاری از فیلسوفان (به‌ویژه فیلسوفان تحلیلی) معتقدند که توصیف‌های استعاری نمی‌توانند راست یا دروغ باشند. این توصیف‌ها صرفاً راه‌هایی را برای مشاهده‌ی رویدادها پیش می‌کشند و نه بیش. وقتی گزاره‌ای به دلیل حاکمیت منش استعاری نه راست باشد و نه دروغ دیگر جایی برای مفهوم حقیقت نهایی و تام باقی نخواهد ماند. گزاره‌های تاریخی حقیقی نیستند.

۵

تاریخ‌نگار عینی‌گرا معتقد است که در حال توضیح و تبیین رویدادهای عینی است و این کار را به یاری روشی عینی یعنی فارغ از ارزش‌ها و پیش داوری‌ها انجام می‌دهد. او کار خود را با کار دانش‌مندان علوم طبیعی قیاس می‌کند که آنان نیز به توضیح متوسل می‌شوند و این توضیح فارغ از ارزش‌گذاری‌ها ارائه می‌شود. اما ویلهلم دیلتای، که یکی از دانش‌مندان برجسته‌ی علوم اجتماعی سده‌ی نوزدهم بود و از پایه‌گذاران گفتمان هرمنوتیک محسوب می‌شود، نشان داد که روش پژوهش تاریخی از بیخ و بن با روش علوم طبیعی و فیزیکی تفاوت دارد و استوار به توضیح (به معنای توصیف، شرح یا تبیین علمی) نیست. دیلتای آگاهی تاریخی را در

حد علوم انسانی و استوار به فهم دانست و آن را از مسیر علوم طبیعی یعنی علومی که با توضیح سر و کار دارند، خارج کرد.

دیلتای میان vertehen به معنای «فهمیدن» و Erklären به معنای توضیح دادن تفاوت قائل شد. در زبان عادی و هرروزه هم این دو با هم تفاوت دارند. وقتی می‌گوییم: «برایت توضیح می‌دهم تا مساله را بفهمی»، توضیح را ابزاری برای فهم به شمار آورده‌ایم. اما در بحث دیلتای این کاربرد عادی کنار گذاشته شد و او از دو واژه‌ی آلمانی معناهایی تازه طلب کرد. به نظر او فهم در اصل استوار است به تاویل. تاویل شکل نهایی بیان است که البته به یاری دقت، بصیرت، تجربه و توضیح ساخته می‌شود. اما یگانه عنصر سازنده‌ی آن توضیح نیست. تاویل، فهم تاویل‌گر را از موضوع نشان می‌دهد. اما توضیح هم‌چون جزیی از فهم (ولو جزیی لازم) لزوماً به فهم منجر نمی‌شود. توضیح بیش از هر چیز روشن‌گر مناسبات علّی یعنی روابط علت و معلولی است. در علوم طبیعی و فیزیکی ما تجربه‌ها را توضیح می‌دهیم. چون یکی از مبانی بنیادین یا بهتر است بگوییم یکی از مبانی متافیزیکی علم استوار است به منطق علّی. دیلتای معتقد بود که ما در علومی که موضوع آن‌ها انسان و ساخته‌های انسانی (به معنایی بسیار کلی از ابزاری ساده تا جامعه‌ای صنعتی) هستند، پدیده‌ها را به یاری تاویل می‌شناسیم. فهم که با تاویل گره خورده از راهی جز روش‌های علوم طبیعی شکل می‌گیرد.

انسان خودش را می‌فهمد و آن‌چه را هم که ساخته است، می‌فهمد، اما طبیعت را توضیح می‌دهد. قوانین کپلر توضیح طبیعت هستند، اما ما آن‌ها را می‌فهمیم. ما در مقام تاریخ‌نگار به آن قوانین زندگی‌ای در متن تاریخ (تاریخ علم، تاریخ نجوم، تاریخ نظریه‌پردازی و...) می‌بخشیم و از این رهگذر آن‌ها را می‌فهمیم. اما یوهانس کپلر در جای‌گاه یک دانش‌مند

می‌کوشید تا طبیعت را بشناسد و این شناخت و آموزش دستاوردهای آن از نظر او فقط از راه توضیح یا شرح علمی ممکن بود. پس میان دو گونه شناخت یا دانایی فرق قائل می‌شویم: یا موضوع را با تاریخ آن (در زمینه‌ی زندگی اجتماعی و پراتیک) می‌فهمیم، یا آن را بیرون از قلمرو تاریخ توضیح می‌دهیم. می‌شود گفت که ما موقعیت را می‌فهمیم اما علت را توضیح می‌دهیم. دیلتای نکته را کوتاه و دقیق چنین بیان کرد: «ما طبیعت را توضیح می‌دهیم و انسان را می‌فهمیم». فهم استوار به تاویل است و توضیح استوار به بیان منطقی از علت‌ها و نتایج مطمئن. تفاوت کار فروید و روان‌کاوان با کار روان‌شناسان و روان‌پزشکان هم‌روزگارش در همین دوگانگی دانش بود. دانش تاویلی و فهمیدنی از یک‌سو و دانش علمی و توضیحی از سوی دیگر. به همین دلیل دیلتای و پس از او بسیاری از دانش‌مندان علوم انسانی در آغاز سده‌ی بیستم vertehen را به علوم انسانی اختصاص می‌دادند و Erklären را به علوم طبیعی.

به بحث دیلتای انتقاد کرده‌اند که نکته‌ای بدیهی را در نظر نگرفته است. این که ما در هردوی علوم طبیعی و انسانی مسائل را «می‌فهمیم». در هر دو هم به واسطه‌ی توضیح، تبیین و توصیف می‌فهمیم. اما مساله‌ی مهمی که باید به آن دقت شود تفاوت دو نوع فهم در دو نوع علم اجتماعی و طبیعی است. وقتی من می‌گویم که «نمایش **هملت** را می‌فهمم» از نوعی فهم حرف می‌زنم که به کلی متفاوت است از فهم در عبارت «من اتم را می‌فهمم». برای شناخت اتم من به چیزی موجود اما نادیدنی به یاری مبنایی علمی، سنت، تاریخ علم، نظریه‌ها، فرضیه‌ها، تجربه‌های پیچیده و ابزار تکیه می‌کنم. ولی در فهم نمایش شکسپیر با پدیده‌ای به مراتب پیچیده‌تر روبرو هستم. آن‌چه پیش روی من قرار دارد هم موجود است و هم موجود نیست. با هیچ نوع تجربه‌ی آزمایش‌گاهی به آن دست

نمی‌یابم. در فهم **هملت** دستاوردهای علمی به من کمک نمی‌کنند و اگر هم از آن‌ها یاری بگیرم دیدگاهی یک‌جانبه خواهم یافت که مرا از فهم **هملت** بسیار دور می‌کند. من نمایش را تاویل می‌کنم و پاسخی هم که به پرسش‌های‌ام به دست می‌آورم هیچ نیست مگر یکی از احتمالات ممکن. باید برای این دو تجربه‌ی متفاوت، دو روش متفاوت نیز یافت. هم‌چنین، باید مبنای کار را با دو واژه‌ی مختلف مشخص کرد. «فهم» در مباحث اجتماعی و تاریخی به کار می‌رود و در خود نمایش‌گر فاصله‌ای است که پژوهش و بیان تاریخ با شیوه‌های رایج در علوم طبیعی دارند.

اکنون به تعبیر هایدگر از «فهم» توجه کنیم، زیرا به برداشت دیلتای قدرت اقناعی بیشتری می‌بخشد. هایدگر به ریشه‌ی واژه‌ی آلمانی verstehen یعنی واژه‌ی stehen به معنای «ایستادن»، توجه کرد. در زبان انگلیسی هم میان understsnding به معنای «فهم» و standing به معنای «ایستاده» (و to stand به معنای «ایستادن») رابطه‌ای وجود دارد. هایدگر واژه‌ی آلمانی را ver-stehen می‌نوشت تا تاکید کند که فهمیدن چیزی به معنای «ایستاندن موضوع در آشکارگی» است. این نکته را به دقت در *ادای سهمی به فلسفه* آورده است.[1] اما در Erklären این معنای «ایستاندن موضوع در آشکارگی» غایب است. وقتی توضیح می‌دهیم در پی آشکارگی و «روشن شدن» هستیم، اما وقتی می‌فهمیم «روشن شده‌ایم»، یعنی موضوع آشکار شده است. دازاین موجودی است که Seinsverständnis دارد، یعنی «فهمی از هستی» دارد و نه فقط از هستی خودش. در این معنای هایدگری فهم به هستی بازمی‌گردد، اما فهم علمی به هستندگان. در علم طبیعی شما چیزهایی را می‌شناسید که هستند اما

---

1. M. Heidegger, *Contribution to Philosophy (From Enowning)*, pp. 182-183, p. 201, pp. 213-214.

دانشی از هستی ندارند. زیست‌شناسی هم با توجه به اجزاء جسم (از جمله اجزاء مغز) پدیده‌هایی را بررسی می‌کند که در این شکلی که مورد بررسی هستند توانایی فهم از هستی را ندارند. اما در علم انسانی شما با موجودی سروکار دارید که «فهمی از هستی دارد». آشکار است که این تفاوت‌ها در گفتمان فلسفی مهم هستند. در واقع سرآغاز اندیشه‌هایی فلسفی هستند. اگر قرار می‌بود که فلسفه فقط به همان معناهای رایج و هرروزه دقت کند و راهی به تعمق در تبار واژه‌ها و در مبنای متافیزیکی‌ای که واژه‌ها را وارد تاریخ هستی می‌کند نیابد، در این صورت حق داشتیم بپرسیم که فلسفه به چه کار می‌آید؟

دیلتای میان دو روش و در نهایت دو دسته علم تفاوت می‌گذاشت. بر این باور بود که یکی از آن‌ها می‌تواند به قطعیت قانون‌مند دست یابد و دیگری نمی‌تواند. پرسش دیلتای مشهور است: روش‌هایی که امکان می‌دهند تا ما به شیوه‌ای عینی‌گرایانه ساختارهای نمادین از جمله کنش‌ها، کردارها، هنجارهای اجتماعی، ارزش‌ها، قاعده‌ها و قانون‌ها، گفتمان‌ها، متون، گفته‌ها را بشناسیم، چه هستند؟ چگونه فهم معناها (فهم نمادها) می‌تواند به اندازه‌ی فهمی ناشی از کاربرد روش‌های رایج در علوم طبیعی صریح و قطعی باشد؟[1] با دقت به همین نکته‌ها بود که او سرانجام میان روش‌های کارآ در علوم اجتماعی و تاریخی با روش‌های دقیق علوم طبیعی تفاوتی ماهوی یافت.

هاینریش ریکرت و ویلهلم ویندلباند نیز هم‌چون دیلتای به این نتیجه رسیده بودند که علوم طبیعی و فیزیکی قانون‌مند هستند، اما دانایی تاریخ بر اساس رخدادهایی تک و در بسیاری موارد غیر قابل تکرار استوار

---

1. W. Dilthey, *Selected Writings*, ed. H. P. Rickman, Cambridge University Press, 1976, p. 235.

است و نمی‌توان در آن به همان دقت نظری و استنتاج‌های قدرت‌مندی دست یافت که در علوم طبیعی یافتنی هستند. ویندلباند نکته را با دو واژه‌ی نامانوس توضیح داد: تاریخ ideographic است یعنی دل‌مشغول جزییات است، در حالی که علم nomothetic است یعنی می‌کوشد تا قانون‌های کلی بیابد. علم طبیعت چون به قلمرویی رها و مستقل از ارزش‌ها وابسته است، با آن بنیان مورد قبول ویندلباند و ریکرت خوانا است، اما دانایی تاریخ از آن‌جا که با ارزش‌های انسانی سروکار دارد، به معنای دقیق و درست کلمه علم نیست. تاریخ به اموری فرهنگی و ارزشی استوار است و از آن‌جا که بنا به باور ریکرت علم باید مستقل از ارزش‌ها باشد، ما به سادگی نمی‌توانیم در قلمرو تاریخ به داوری‌های عینی راه یابیم. ریکرت برای حل این مشکل به این نتیجه رسید که ارزش‌ها را نه ذاتی بل اعتباری فرض کند. ارزش‌ها گونه‌ای منبع معناهای منطقی‌اند که از نظر صوری معتبرند، چون می‌توان سرچشمه‌ی قراردادی آن‌ها را شناخت، اما به معنای کانتی اموری واقعی نیستند.

برداشت دیلتای و دیگر متفکران آلمانی از تفاوت علوم طبیعی با علوم اجتماعی تاثیری عمیق بر تکامل فهم تاریخی در سده‌ی بیستم گذاشت. حتا تاریخ‌نگار سنت‌گرایی چون توین‌بی گفته: «... به نظر من امور بشر واجد عنصری پیش‌گویی‌ناپذیر یعنی ارادهٔ آزاد است... شاید بشر بتواند در بررسی اتمها و الکترونها صرفاً تماشاگر باشد (من در این‌باره هم مطمئن نیستم) ولی مسلماً قادر نیست در مطالعهٔ رفتار انسانهای دیگر تماشاگر صرف باقی بماند، حتا آنجا که مطالعهٔ انسان ماقبل تاریخ در کار است، ما در حین تماشا شرکت‌کننده نیز هستیم، چون همه جزء جامعهٔ بشر. سهیم در سرنوشت بشریم و بنابراین درگیریم. تصور اینکه مورخ می‌تواند از چنگ این درگیری بگریزد به عقیدهٔ من پنداری باطل است...

توفیق در کمیّت‌یابی در پاره‌ای از جنبه‌های فعالیت انسانی رابطهٔ معکوس دارد با اهمیت انسانی آن فعالیت بخصوص».[۱]

۶

تعبیر دیگری که هم‌چون «تاریخ‌نگاری» و «فلسفه‌ی تاریخ» در ادبیات اجتماعی مدام تکرار می‌شود «تاریخ‌باوری» (Historicism) است.[۲]

در برابر «تاریخ‌باوری» در انگلیسی historicism، در آلمانی historismus، در ایتالیایی storicismo، و در فرانسوی دو واژه‌ی historisme و historicisme به کار می‌روند. دو واژه‌ی فرانسوی تفاوت ظریفی با هم دارند. اوّلی به معنای آیینی است که واقعیت‌های اجتماعی را تاریخی بداند و در نتیجه به نسبی‌نگری راه یابد؛ دومی به معنای آیینی است که فرض اصلی آن چنین باشد: تاریخ است که به تنهایی می‌تواند به حقیقت انسانی شکل دهد و آن را بیان کند. معنای رایج تاریخ‌باوری ساده و روشن است: آدم‌ها به تاریخ توجه دارند و آن را جهت فهم مسائل اجتماعی مهم می‌انگارند. واژه اما معنای دقیق‌تری هم دارد: قبول نسبیّت تاریخی. پذیرش این نکته که هر رویداد تاریخی محصول زمان، مکان و شرایط ویژه‌ای است که تکرار نخواهد شد. باید رویداد تاریخی را با توجه به آن مجموعه‌ی شرایط خاص شناخت. این نکته تا حدودی راه را بر تعمیم بی‌رویه و دلخواه تجربه‌ها می‌بندد. همین نکته درس گرفتن از تاریخ را بارها دشوارتر از آن می‌کند که می‌پنداریم.

---

۱. توین‌بی، *مورخ و تاریخ*، ص ۵۹.

۲. آشوری. د، *فرهنگ علوم انسانی، انگلیسی ـ فارسی*، ویراست دوم، تهران، ۱۳۸۴، ص. ۱۷۹. Historicism را به «مکتب اصالت تاریخ» و «تاریخ‌گرایی» نیز ترجمه کرده‌اند.

دیگر نزدیک دو سده می‌شود که تاریخ‌باوری به معناهای بالا رایج است. اما یک فیلسوف سده‌ی بیستم این واژه را به معنایی تازه و خاص به کار برد. معنایی که جز در نوشته‌های خود او و پیروانش جای دیگری به کار نرفت. کتاب ***فقر تاریخ‌باوری*** نوشته‌ی کارل پوپر برای خواننده‌ی فارسی زبان و علاقه‌مند به ادبیات فلسفی آشنا است. ترجمه‌ی فارسی این کتاب در ۱۳۵۰ منتشر شد، هر چند این ترجمه (با توجه به موازین امروزی ترجمه‌ی متون فلسفی، پیش‌رفت زبان و دقت بیش‌تر در واژه‌گزینی) چنگی به دل نمی‌زد، اما بسیار خوانده شد.[1] پوپر هم‌زمان با نگارش ***فقر تاریخ‌باوری*** انتقادش به تاریخ‌باوری را در ***جامعه‌ی باز و دشمنان آن*** نیز تکرار کرد. او در آن کتاب تاریخ‌باوری را به حال دمکراسی، پیش‌رفت حقوق انسانی و آزادی‌های اساسی خطرناک معرفی کرد.[2]

در ایران، در طول دهه‌ی ۱۳۶۰ شمسی، اندیشه‌ی سیاسی پوپر مورد توجه برخی از نویسندگان علوم اجتماعی قرار گرفت و به دو کتابی که از آن‌ها نام بردم توجه زیادی شد. ***فقر تاریخ‌باوری*** چنان که از نام‌اش هم برمی‌آید انتقادی است به تاریخ‌باوری. به گمان پوپر تاریخ‌باوری رویکردی است در علوم اجتماعی که فرض می‌کند پیش‌گویی تاریخی هدف اصلی این علوم است و این هدف با کشفِ آهنگ، مسیر، قوانین و تکاملِ تاریخ به دست خواهد آمد.[3] به بیان دیگر، از نظر پوپر تاریخ‌باور کسی است که ادعا کند با اطلاع از علت رویدادهای تاریخی و با دقت به نتایج آن رویدادها، می‌توان مسیر اصلی تاریخ را کشف کرد و از آن درس گرفت. پوپر در رد چنان نگرشی موفق شد. نوشته‌های نظری درباره‌ی

---

۱. ک. پوپر، *فقر تاریخیگری*، ترجمه‌ی ا. آرام، تهران، ۱۳۵۰.

۲. ک. پوپر، *جامعهٔ باز و دشمنان آن*، ترجمه‌ی ع. فولادوند، تهران، ۶۹-۱۳۶۴.

3. K. Popper, *The Poverty of Historicism*, London, 1976, p. 3.

تاریخ در چند دهه‌ی گذشته که استوار به پیش‌نهاده‌ها و آیین‌های مختلف فلسفی بوده‌اند صحت نظر پوپر را تایید کرده و مورد تاکید قرار داده‌اند. تجربه‌ی عملی هم در موارد زیادی موید نظر پوپر بود.

مشکل کتاب *فقر تاریخ‌باوری* در کوشش فلسفی نویسنده‌اش در اثبات نادرستی باور به قطعیت پیش‌گویی‌های تاریخی نبود. مشکلی که چند دهه است مورد توجه ناقدان قرار گرفته گزینش واژه‌ی Historicism به معنای «تاریخ‌باوری» است که پوپر آن را در توضیح روش مورد نقدش آورده است. تاریخ‌باوری اصطلاحی رایج در فلسفه‌ی تاریخ و نیز در علوم اجتماعی است که معنایی یک‌سر متفاوت با معنای مورد نظر پوپر دارد و او با گزینش این اصطلاح شناخته‌شده و به کار بردن آن در معنایی تازه و «شخصی» موجب سرگشتگی و بدفهمی شده است. هر چند خود او نیز نکته را تذکر داده بود که از واژه‌ی «تاریخ‌باوری» در معنایی تازه استفاده کرده، اما این گزینش ناسنجیده سبب شد که شماری از ناقدان شتاب‌زده پوپر را متهم به ضدیت با تاریخ‌باوری به معنای آشنا و رایج آن کنند. این مشکل هنوز هم در کار برخی از هواداران پوپر باقی مانده و آنان هر شکل تاریخ‌باوری را مردود می‌دانند. به هرحال، یک پرسش مهم بی‌پاسخ باقی مانده: چرا پوپر که در گزینش واژه‌ها و اصطلاح‌ها دقیق و محتاط بود چنین اشتباهی را مرتکب شد؟

در مباحث فلسفی پایان سده‌ی نوزدهم برداشتی خاص از فهم تاریخی و تعریف تازه‌ای از تاریخ‌باوری مطرح شده بود که مورد انتقادهای زیادی قرار گرفت. تاریخ‌باوری به این معنای خاص و تازه هم‌زمان با پیدایش آیین روان‌شناسی‌باوری شکل گرفته بود. اساس این برداشت حکمی قطعی بود: هر پدیده‌ی زندگی اجتماعی را باید با توجه به شرایط تاریخی‌اش (شرایط کلی‌ای که در آن شکل گرفته) شناخت و

مهم‌تر، هرگاه نسبت پدیده با دوران و شرایط تاریخی‌اش معلوم شود دیگر همه چیز شناخته شده است. زیمل که با چنین باوری مخالف بود، در مقاله‌ی «سرشت فهم تاریخی» نکته را چنین بیان کرده: «فرض کنید که مورخ فلسفه‌ای ادعای ذیل را مطرح کند: فهمیدن کانت یعنی استنتاج او از تاریخ. از نقطه نظر این مورخ، نظریه‌های فلسفهٔ پیشاکانتی قدم‌ها یا مراحلی می‌نمایند که به فلسفهٔ کانت می‌انجامند. به این طریق محتوا و وجود زمانمند فلسفهٔ کانت به نحوی قابل فهم می‌شود. با این همه مطلب ذیل نکته‌ای قطعی است. این نوع تفسیر ممکن نخواهد بود مگر محتوای منطقی تمام این نظریه‌های فلسفی ــ کاملاً مستقل از هرگونه بررسی‌ای از تکوین تاریخی‌شان ــ زنجیره‌ای قابل فهم را تشکیل دهند».[1] زیمل ادامه می‌دهد که از نظر او منطق و استنتاج نازمان‌مند و فراتاریخی هستند و «ما فقط محتوای استنتاج را به صورت رشته‌ای زمان‌مند متصور می‌شویم». زیمل در سخن‌رانی «درباره‌ی تاریخ فلسفه» نکته را ساده‌تر بیان کرد. او این نظر را که نظریه‌های فلسفی را تنها به لحاظ تاریخی و به عنوان پیامد شرایط پیشین‌شان و زمینه‌ی تاریخی‌شان می‌توان فهمید نادرست دانست و نوشت که با این روش غیرممکن است که بتوان فهمی حقیقی و ناب از فلسفه به دست آورد: «درست به همان طریق که غیرممکن است که فیدیاس و میکل‌آنژ، دانته و گوته را با معیار منحصراً تاریخی درک کرد. نتایج این تز تاریخی‌گرایانه را می‌توان به ظرفی دربسته تشبیه کرد که دست به دست داده می‌شود بدون آن‌که محتویات آن هرگز برملا شود. به عبارت دیگر، تکوین و تحول موضوع درک می‌شود ولی نه ماده یا جوهر خود موضوع».[2]

---

۱. زیمل، *مقالاتی دربارهٔ تفسیر در علم اجتماعی*، صص. ۱۵۷-۱۵۶.

۲. پیشین، ص. ۲۶۰.

اکنون به معنای آشنا و هنوز رایج تاریخ‌باوری بازگردیم. تاریخ‌باوری نظریه‌ای است که اعلام می‌کند تحلیل تاریخی کنش‌ها، باورها، فرهنگ‌ها، مفاهیم، آداب و اخلاق و در یک کلام شیوه‌های زیستن انسان‌ها ابزاری مطمئن برای توضیح چنین پدیده‌هایی است. در نتیجه یک تاریخ‌باور هر نوع پیش‌فرض و آیینی را که به حقیقتی فراتاریخی باور داشته باشد و یا اعلام کند که حقایق فراتاریخی‌ای در تعیین هویت انسان‌ها و در توضیح دستاوردهای مادی و فکری آنان ضروری یا بسنده‌اند، مردود می‌داند. تاریخ‌باور علیه نگرش ذات‌باورانه‌ای موضع دارد که در تعیین سرشت فراتاریخی انسان به کار می‌آید. تاریخ‌باور فرهنگ‌های انسانی را (یعنی شیوه‌هایی را که آنان به جهان، محیط اطراف خود و روابط اجتماعی‌شان معنا می‌دهند) انواعی متنوع و دستاوردهای تاریخ می‌داند و به این اعتبار به نسبیّت فرهنگی باور دارد.[1] متفکران تاریخ‌باور که به آیین‌های متفاوتی تعلق دارند و در رشته‌های گوناگونی نیز کار فکری و روشن‌فکری را پیش برده‌اند، در یک نقطه نظر با هم مشترک‌اند: این که تمامی دانش تاریخی به چشم‌اندازهای گوناگون پژوهش‌گران وابسته‌اند و استوارند به بصیرت‌ها، دیدگاه‌های نظری و به ویژه پیش‌فهم‌ها و پیش‌برداشت‌های متنوع و متفاوت آنان. قبول این که مفاهیم به ظاهر باسابقه‌ای در فرهنگ بشری خود محصول تاریخ هستند نکته‌ی مهمی است که ما را به سوی مباحث تازه و رادیکالی راهنمایی می‌کند. برای مثال، این نکته که فوکو پیش کشیده و از عهده‌ی اثبات آن هم برآمده که «انسان» محصولی تاریخی است و در دوران

---

۱. من توضیح درباره‌ی تاریخ‌باوری را به تعریف از این آیین در فرهنگ زیر استوار کرده‌ام:
A. Edgar and P. Sedgwick, *Cultural Theory: The Key Concepts*, London, 2003, pp. 167-68.

معیینی از تاریخ ساخته شده و نباید آن را محصولی طبیعی یا ذاتی جهان‌شمول و فراتاریخی (ساختاری مشترک در تمامی زمان‌ها و مکان‌ها) دانست، ما را به سوی ساختن سویه‌های متفاوت هویت در ارتباط آن با نژاد و جنسیّت یا گوناوندی (Gender) هدایت می‌کند. چنین نتیجه‌ی رادیکالی سبب بحث‌های مهمی در جامعه‌شناسی و دیگر علوم اجتماعی شده و به مباحث مهمی برای نمونه در قلمرو فمینیسم دامن زده است.

داوری تاریخی همواره پسینی است. ما با توجه به اقدامات هیتلر در سال‌های ۱۹۳۳ تا ۱۹۳۹ و با دقت به اشغال راین‌لند، شیوه‌ی برخورد او با مساله‌ی اتریش و بعد اشغال چکسلواکی شگفت‌زده می‌شویم که دمکراسی‌های غربی مرتکب چه اشتباه بزرگی شدند و ندانستند که باید به موقع در برابر سیاست‌های تهاجمی نازی‌ها مقاومت کنند. امروز از نظر ما چمبرلین محکوم بزرگ تاریخ است. اما در طول دهه‌ی ۱۹۳۰ افراد زیادی چنین نتیجه‌گیری‌ای را تندروانه می‌دانستند و مدافعان این نظر را متهم به جنگ‌طلبی می‌کردند. ما تاریخ را با توجه به پیامدهای‌اش و مهم‌تر با توجه به وضعیت امروز بررسی می‌کنیم. ما همواره از دیدگاه امروزی و متکی به جمع‌بندی‌ها و ارزیابی‌های پسینی دیروز را مورد داوری قرار می‌دهیم. بازسازی اندیشه‌ها وکنش‌های مردمان گذشته جز به یاری افق دانایی امروز میسر نیست. ویلیام موریس حق داشت که از «توانایی ساختن گذشته به عنوان بخشی از امروز» یاد می‌کرد.

به هر حال گذشته، گذشته است. می‌گویند که ما دیگر توان تغییر دادن آن را نداریم. ارسطو در پایان فصل دوم از کتاب ششم ***اخلاق نیکوماخوس*** نوشته: «هیچ کس دربارهٔ امری که در گذشته روی داده باشد نمی‌اندیشد و اندیشیدن همیشه دربارهٔ امری آینده است و دربارهٔ موضوعاتی که ممکن

است غیر از آن گونه که هستند، باشند (= موضوعات تغییرپذیر). زیرا امری که در گذشته روی داده است این قابلیت را ندارد که روی نداده باشد و سخن آگاثون درست است آنجا که می‌گوید: یگانه امری که از اختیار خدایان بیرون است این است که اموری را که روی داده‌اند چنان کنند که روی نداده باشند».[۱] اما کوندرا حق دارد وقتی می‌گوید: «فکر می‌کنید که آن‌چه در گذشته روی داده تمام شده و دیگر غیرقابل تغییر است. اما چنین نیست. گذشته چنان خود را در انوار گوناگون می‌پوشاند که هر بار که ما به آن می‌نگریم آن را به رنگی تازه و متفاوت از بار پیش می‌بینیم».

این انتقال افق معنایی گذشته به زمان حاضر و دریافت هر آن‌چه به صورت سندی از گذشته باقی مانده هم‌چون پدیده‌ای کنونی به منش تاویل‌پذیری رویدادهای تاریخی بازمی‌گردد. نکته در مورد آثار هنری روشن‌تر و صریح‌تر آشکار می‌شود. کسی نمی‌تواند امروز شعرهای حافظ را در چارچوب صورت‌بندی دانایی سده‌ی هفتم هجری و در افق تاریخی زندگی راستین حافظ بخواند. کوشش در بازسازی آن افق بی‌حاصل است. راهی جز این نیست که بپذیریم خواننده آن شعرها را به افق دانایی کنونی (افق انتظارها به معنایی که ولفگانگ آیزر و هانس روبرت یاس مطرح کرده‌اند) منتقل می‌کند. خوانش هر پدیده‌ی تاریخی از همین منطق یا شیوه پیروی می‌کند. تکیه به تاویل و هرمنوتیک تاریخ در برابر اعتقاد به عینی‌گرایی در قلمرو گفتمان تاریخ قرار می‌گیرند.

---

۱. ارسطو، *اخلاق نیکوماخوس*، ترجمه‌ی م.ح. لطفی، تهران، ۱۳۷۸، ص. ۲۱۰.

۷

یکی از مسائلی که نیچه در بخش دوم ***مشاهدات نامدرن*** با عنوان «سودمندی و ناسودمندی تاریخ برای زندگی» پیش کشید رابطه‌ی تاریخ با زندگی بود. او نوشت که تاریخ ابزار ما برای تجربه‌ی «شکلی از زندگی» است و نگاه به گذشته طرح ما را به سوی آینده شکل می‌دهد.[1] نگاه ما به تاریخ و رابطه‌اش با با زندگی کنونی سه گونه می‌تواند باشد: ۱) تاریخ چون بیان بزرگی‌های گذشته به ما نشان می‌دهد که اکنون دیگر عظمتی در کار نیست؛ ۲) تاریخ گذشته بزرگی‌ای را نمایان نمی‌کند اما ما نگاه ستایش‌آمیزی به آن داریم، به این دلیل که خودمان موجوداتی ستایش‌گریم، پس بزرگی‌هایی را به گذشته نسبت می‌دهیم؛ ۳) تاریخ راه حلی برای ما فراهم می‌آورد. از آن‌جا که ما در زمانه‌ی بدی زندگی می‌کنیم، رنج می‌بریم و ناکام می‌مانیم، بررسی گذشته را راه خروج از دشواری‌های کنونی می‌دانیم.[2] نیچه این ناقد بی‌رحم دوران خود، گونه‌ی سوم را «تاریخ انتقادی» نامید: «این مشاهدات ناهنگام [یا نامدرن] هستند، زیرا کوشیده‌ام تا آن امری را که دوران ما به آن افتخار می‌کند، یعنی آموزه‌های تاریخی‌اش را، کمبود و نارسایی ببینم»،[3] این علیه دوران خویش عمل کردن، به سود دوران آینده است. طرح آینده را می‌ریزیم چون از زمانه‌ی خویش ناراضی هستیم و به آن انتقاد داریم. همین جا نیازمند گذشته می‌شویم: «فقط آن انسانی که از نیاز امروز بی‌بهره مانده، انسانی که باید بار سنگین را به هر حالی از دوش خویش بردارد، نیازمند

---

1. F. Nietzsche, *Unmodern Observations*, trans. W. Arrowsmith, Yale University Press, 1990. pp. 92-93.
2. *ibid*, pp. 94-95.
3. *ibid*, p. 88.

تاریخ انتقادی است. یعنی تاریخی که داوری می‌کند و محکوم می‌نماید».[1] برداشت نیچه از سرشت تاریخی انسان درکی تازه بود که بر تکامل اندیشه‌ی فلسفی در نیمه‌ی نخست سده‌ی بیستم تاثیر زیادی گذاشت. از اسوالد اشپنگلر و کارل یاسپرس تا ارنست یونگر و هایدگر فیلسوفان آلمانی‌زبان با توجه به مباحث نیچه (و مفاهیمی که او به کار می‌برد، چون دوران مدرن، تبارشناسی، نیهیلیسم، بازگشت جاودانه و...) به مفهوم تاریخ توجه کردند.

هایدگر در آثار خود پنج معنای متفاوت برای واژه‌ی «تاریخ» به کار برد: ۱) تاریخ هم‌چون امری شخصی، به منزله‌ی سازنده‌ی منِ تاریخی، هر دازاین تاریخ خاص خود را دارد؛ ۲) تاریخ فراتر از من، تاریخ «ما» مثل تاریخ یک قوم یا یک ملت؛ ۳) موضوع علم تاریخ، تاریخ گذشتگان پس تاریخ دیگران؛ ۴) تحقق زمان‌مند اندیشه یا فلسفه‌ای، مثل تاریخِ فلسفه یا تاریخِ هنر؛ ۵) تاریخ هم‌چون روایت یا گزارش رویداد گذشته.

می‌گویند که انسان در زمان می‌زید. هایدگر اما نشان داد که انسان زمان است. زمان‌بودگی ناگزیر تاریخ بودگی را پیش می‌کشد. هایدگر تعبیر «تاریخ‌بودگی» (Geschichtlichtkeit) را برای نخستین بار در سال ۱۹۱۹ در درس‌هایی که دانشگاه فرایبورگ ارائه می‌کرد، به کار برد. او دو سال بعد در بررسی انتقادی کتاب ***روان‌شناسی جهان‌بینی‌ها*** نوشته‌ی یاسپرس از «تاریخی که خود ما باشیم» یاد کرد.[2] او در درس‌های ۱۹۲۵ مشهور به ***تاریخ مفهوم زمان*** گفت که دازاین (نامی که به جای انسان به کار می‌برد) هیچ نیست مگر هستیِ زمان یا Zeit-sein. زمان چیزی نیست که کسی در

---

1. *ibid*, p. 99.
2. M. Heidegger, *Pathmarks*, ed. W. McNeill, Cambridge University Press, 1998, p. 4.

جهان خارج با آن روبرو شود، بل همان است که دازاین هست.[1] او سرانجام، در *هستی و زمان* زمان را «تعیین‌کننده‌ی تمامیّت دازاین» نامید.[2] تاریخ‌بودگی دازاین از این‌جا آغاز می‌شود که منش تاریخی او در geschehen او (یعنی از «از جایی رسیدن» او) ریشه دارد. دازاین هستنده‌ای است که گذشته و آینده‌ی او در اکنون او حضور دارند. با گذشته‌اش دنیا را می‌شناسد و با طرح‌اندازی‌های‌اش رو به سوی آینده دارد. دازاین در تاریخ می‌زید و تاریخ‌بودگی مبنای هستی‌شناسانه‌ی وجود او است. فقط تا زمانی که او هم‌چون هستنده‌ای که با گذشته‌اش می‌زید به زندگی ادامه دهد، دارای آینده خواهد بود. دازاین به این دلیل که «در تاریخ به سر می‌برد» زمان‌مند نیست، بل چون در بنیاد وجود خود زمان‌بودگی است و از این امر نیز باخبر است، دارای تاریخ است. دازاین یک امکان، یعنی امکان اصیل آینده است. دازاین افق امکان یا جای‌گاه رویدادِ هستی است.

از نظر هایدگر واژه‌ی Geschichte به معنای «تاریخ» بیان فضایی به پایان رسیده نیست، بل یک‌سر برعکس به معنای «گشایش فضا» است. جهان یونانی چون فضای فراخِ زیستن را می‌گشود «تاریخی» بود. سرآغازی بود، گشایشی که هنوز هم در زندگی عملی و فکری ما تاثیر دارد. پس می‌توان گفت که تاریخ امری مربوط به (یا محدود به) گذشته نیست، بل هنوز هم مطرح است: «تاریخ هستی هرگز از آنِ گذشته نیست، بل در برابر ما ایستاده است. هر شرط و وضعیت انسانی را زنده نگه

---

1. M. Heidegger, *History of the Concept of Time: Prolegomena*, trans. T. Kislel, Indiana University Press, 1985, pp. 319-320

2. M. Heidegger, *Being and Time*, trans. J. Macquarrie and E. Robinson, Blackwell, Oxford, 1988, p. 416.

می‌دارد و تعریف می‌کند».[1] سرآغاز در اندیشه‌ی هایدگر دارای همان معنایی نیست که تاریخ‌نگاران برداشت می‌کنند. یعنی امری تمام شده و پشت سر گذاشته نیست: «سرآغاز هنوز وجود دارد، در پشت سر ما هم‌چون امری که مدت‌ها از آن گذشته، وجود ندارد، بل در پیش روی ماست».[2]

هایدگر در بند ۷۲ از فصل پنجم از بخش دوم *هستی و زمان* برداشتی اگزیستانسیال و هستی‌شناسانه از تاریخ را مطرح کرد و در بند ۷۳ بر اساس این برداشت، فهم معمولی از تاریخ یعنی درک فیلسوفان و تاریخ‌نگاران را مورد انتقاد قرار داد. هایدگر در مورد تاریخ‌نگاری غیر اصیل در *ادای سهمی به فلسفه* نوشته که کنش روایت تاریخ بر پایه‌ی «تعیین و توصیف گذشته از دیدگاه دل‌مشغولی‌های حساب‌گرانه‌ی امروزی است».[3] هر امر تاریخی به دلیل ریشه‌اش در هستن انسان، تاریخی می‌شود و نه به خاطر این که مفهوم‌سازی‌ای منطقی است. امر تاریخی شکلی از هستن انسانی است که منش فاصله‌ای زمانی را یافته است. در *هستی و زمان* نکته چنین بیان شده که فروکاستن تاریخ به علمی خاص، به معنای از کف دادن رابطه‌ی اصلی با گذشته است.[4] اما تاریخ‌نگاری اصیل درون‌مایه‌های بحث را بر اساس تاریخ‌بودگی اصیل دازاین شکل می‌دهد و مفهوم سرآغاز و تکرار را در هستن دازاین درمی‌یابد و همان فهم اصیل دازاین را که رو به سوی جلو دارد و در «آن‌جا»، یعنی در پیش روی خود، قرار دارد، پایه‌ی کار قرار می‌دهد (واژه‌ی دازاین به معنای

---

1. Heidegger, *Pathmarks*, p. 240.
2. M. Heidegger, *Écrits politiques, 1933-1966*, trans. F. Fédier, Paris, 1995, p.102.
3. Heidegger, *Contribution to Philosophy (From Enowning)*, p. 307.
4. Heidegger, *Being and Time*, p. 427.

«هستن ــ آن‌جا» است). آن تاریخ‌نگاری که کارش اصالت داشته باشد با تعریف‌های تجریدی از انسان نمی‌آغازد، بل دازاین فعال را در سازندگی‌اش یعنی در طرح‌اندازی‌های‌اش مطرح می‌کند و امکان‌های اصیل دازاین و فهم او از این امکان‌ها را کشف می‌کند.[۱] تاریخ اصیل به آینده‌ی تاریخ‌نگار مربوط می‌شود و نه به اکنون یا گذشته‌ی او.

اما گذشته مهم است. دازاین دارای گذشته‌ی خود است به این معنا که از آن باخبر است و با آن زندگی می‌کند. دازاین گذشته‌ی خویش است.[۲] گذشته‌ی دازاین همواره چون گذشته‌ی نسل او نمایان می‌شود. دازاین با گذشته‌اش زندگی می‌کند، یعنی آن را دگرگون می‌کند، به آن می‌افزاید، یا از آن می‌کاهد، با آن گفت‌وگو دارد و می‌تواند نگاهی نقادانه هم به آن بیندازد. دازاین می‌تواند از زندان امکان‌های سنتی بیرون بیاید و قلمرو امکان‌های خود را بگشاید. تاریخ‌بودگی دازاین راه‌گشای او به امکان‌های تازه است. به نظر هایدگر، دازاین همواره در آمیزه‌ای از نوآوری و قبول سنت به سر می‌برد. او در کتاب **نیچه** نوشته که نگرشی که هر دگرگونی‌ای را رد کند، همان اندازه به اشتباه دچار آمده، که نگرش دیگری که هر گونه بند و رابطه‌ی دازاین با سنّت را گسسته ببیند، یا گسسته بخواهد.[۳]

آن‌چه آمد هنوز در منطق نخستین دوره‌ی کار فکری و فلسفی هایدگر جای داشت. اما او در آغاز دهه‌ی ۱۹۳۰ با دگرگونی در شماری از مبانی کار فکری‌اش روبرو شد. این دگرگونی موضوع اصلی پژوهش او را از وجود انسان در مقام یگانه هستنده‌ای که به هستی می‌اندیشد به سوی خود هستی پیش راند. تاریخ هم از معنای پیشین خود یعنی دازاین بودن فراتر رفت و به «تاریخ هستی» (Seinsgeschichte) تبدیل شد. این مفهوم

---

1. *ibid*, p. 446.
2. *ibid*, p. 41.
3. M. Heidegger *Nietzsche*, ed. D. F. Krell, New york, 1991, vol. 4, p. 70.

در ***درآمدی به متافیزیک*** آمد، اما بیان دقیق آن را می‌توان در کتاب **نیچه** یافت. تاریخ هستی از نظر هایدگر مفهوم چندان پیچیده‌ای نیست و از این پیش نهاده آغاز می‌شود که هستی مستقل از انسان و هر هستنده‌ای است و پیدایش آن نمی‌تواند مورد بحث انسان باشد، زیرا چیزی یقینی درباره‌اش نمی‌داند، اما دست‌کم در جریان کار فکری و فلسفی‌اش راهی می‌یابد تا از موقعیت‌های متفاوتی باخبر شود که در آن‌ها هستی بر انسان گاه آشکار و گاه پنهان بوده و در مواردی هم در ترکیبی از آشکارگی و پنهان‌گری روی نموده است. پیش از پیدایش انسان هستی پنهان بود، یعنی راه را بر اندیشه‌ی به خود بسته بود و یا ضرورت چنان اندیشیدنی را مخفی کرده بود. تاریخ هستی، با توجه به این که هستی بارها فراتر از اندیشه‌ی آدمی می‌رود، به عنوان تاریخ، پیش از جایی آغاز می‌شود که هستی خود را آشکار کرد و در دوران مدرن هم که باز هستی پنهان شده، این تاریخ متوقف نشده است، بل پنهان بودن و از یاد بردن هستی خود لحظه‌ای دیگر از تاریخ هستی به شمار می‌آید، که هایدگر آن را «قلمرو تاریکی» و «روزگار نیهیلیسم تکنولوژیک» دانسته است.

ناپنهانی هستی در اندیشه‌های نخستین متفکران یونانی جلوه داشت. هایدگر ناپنهانی یا ناپوشیدگی هستی را اصطلاحی درست‌تر از آشکارگی هستی می‌دانست. زیرا دریافته بود که این ناپنهانی با حقیقت که در واژه‌ی یونانی alêthéïa به دقت ناپوشیدگی است نزدیکی دارد. باری، متفکران یونانی که پیش از سقراط می‌زیستند و به ویژه هراکلیتوس و پارمنیدس در دوران ناپنهانی هستی خبرهایی از آن را به ما داده‌اند. اما با پیدایش مفهوم ایده‌ی افلاطونی و بعد بحث از گوهر ارسطویی دوران فاصله با هستی یعنی دوران متافیزیک آغاز شد. فیلسوفان پنداشتند که با فهم مشخصه‌ها و صفات هستندگان راهی به هستیِ آن‌ها یافته‌اند. کل تاریخ اندیشه‌ی

فلسفی غرب، از سقراط و افلاطون تاکنون، تاریخِ متافیزیک، یا تاریخِ فراموشی هستی، به شکل‌ها و به درجه‌های گوناگون بوده است. مبانی متافیزیکی در هر دوران خاص به شکلی نمایان شده‌اند، اما در همه، اصل بر فراموشی تفاوت هستی‌شناسانه (یعنی تفاوت میان هستی و هستندگان) و از یاد بردن ضرورت طرح معنای هستی است. شکل واپسین این اصل خود را در تاریخ مدرن و در نیهیلیسم تکنولوژیک نمایان می‌کند.[1]

با وجود این هایدگر فیلسوفی ناامید نیست. او از پایانِ متافیزیک و ضرورت «سرآغازی دیگر» یاد کرده که از انسان تعهدی تازه می‌طلبد. درست است که در آثار پس از دوران دگرگونی، ساختن تاریخ اتفاقی دانسته شد مرتبط به هستی و نه وابسته به اراده‌ی انسان، اما انسان می‌تواند خود را آماده‌ی دگرگونی سازد. اندیشه (که معنایی ژرف‌تر از فلسفه دارد) این امکان را به انسان می‌دهد.

گادامر نکته‌ی مورد نظر هایدگر را در **حقیقت و روش** چنان تاویل کرده که روشن شود تاریخ متعلق به ما نیست، بل ما متعلق به تاریخ هستیم، چون از لحظه‌ی زایش یا پرتاب شدن به هستی تقدیری تاریخی داریم.[2] انسان چون هستنده یا موجودی تاریخی خود را در دل سنت‌های تاریخی و فرهنگی می‌یابد. در خانواده‌ای، جامعه‌ای (حتا ساده چون قبیله‌ای)، در دل آداب و رسوم و فرهنگی خاص و مهم‌تر از همه در دل جامعه‌ای زبانی. انسان طرح‌اندازی می‌کند و این با تاریخ تعیین می‌شود، می‌شناسد و این با کمک پیش داوری‌ها و به شکل تاویلی، ممکن می‌شود. ما گذشته، تمدن پیشین، متون قدیمی و سنت‌ها را چنان می‌شناسیم که «خودمان

1. *ibid*, vol. 1, pp. 479-480, vol. 3, pp. 7-8.

2. H.-G. Gadamer, *Vérité et méthode*, Paris, 1996, pp. 277-78.

متعلق به آن‌ها هستیم». زبان سنت ما و تعیین‌کننده‌ی شناخت ما است. جایی که می‌خواهیم (یا می‌کوشیم) تا علیه گذشته و سنت اقدام کنیم، خود این اقدام ریشه در سنت دارد و منشِ «علیه گذشته بودن» را تاریخ در ما بیدار کرده است. روشن‌گران که می‌خواستند علیه سنت‌ها و سده‌های میانه اقدام کنند نمی‌دانستند که این «علیه» خود زاده‌ی نیاز به دگرسانی سنت‌ها است. ما از گذشته نمی‌توانیم بگریزیم، حتا اگر علیه آن باشیم. دقت به نوآوری در بیان هنری نکته را روشن می‌کند. بدون این که بخواهیم استعداد و نبوغ هنرمندان نوآور، یا نیاز زمانه‌ی نو به نوآوری را بی‌اهمیت انگاریم باز باید بپذیریم که زمینه‌ی اصلی دگرسانی‌های بزرگ در بیان هنری را ناتوانی‌های بیان کهنه در پاسخ گفتن به نیازهای تازه فراهم آورده است. هر بیان تازه تا جایی که علیه شکل‌های کهنه است انتظاری را برمی‌آورد که از یک سو زاده‌ی همان شکل‌های کهنه است. سنت نیازی را شکل می‌دهد که چون هنر کهنه توانایی پاسخ گفتن به آن را ندارد چنان می‌کند که هنر جدید و پویا شکل گیرد. انقلاب هنری ریشه در بیان کهنه دارد.

مفهوم «تاریخ تاثیرگذار» Wirkungsgeschichte که گادامر در **حقیقت و روش** ساخته راهنمای خوبی در این بحث است. اجازه بدهید که در توضیح این مفهوم، نخست مثالی بیاورم. دو فرد هم‌دوران را در نظر آورید که درباره‌ی موضوعی با هم صحبت می‌کنند، فرض کنیم درباره‌ی فیلمی که هر دو دیده‌اند. آن‌ها بر اساس تاویل‌هایی که از این فیلم ارائه می‌کنند بحث را پیش می‌برند. هر یک از این تاویل‌ها استوارند به پیش‌فهمی خاص و در افق معنایی اثر جای می‌گیرند. گفت‌وگوی آن دو نفر به این دلیل ممکن می‌شود و پیش می‌رود که «موضوع» یعنی فیلم (یا به قول گادامر die sache selbst یعنی «آن‌چه مطرح است») نزد آنان شناخته و

مشترک است. آن دو با هم زبانی مشترک دارند و از انبوهی مفاهیم، اصطلاح‌ها و استعاره‌ها سود می‌جویند که بر پایه‌ی آن‌ها امکان تفاهم و درک مشترک‌شان فراهم می‌آید. تمام آن موارد مشترک و در راس آن‌ها زبان، ابزار سنت هستند که به یاری آن دو نفر می‌آید. بدون آن‌ها بحث درباره‌ی امر موجود یعنی فیلم ناممکن است. نکته این‌جا است که این ابزار در عین‌حال، تعیین‌کننده‌ی نحوه‌ی فهم، بیان و اقتدار منطق آن‌ها است، زیرا هر تاویل استوار است به پیش‌فهم یا به زبان گادامر پیش‌داوری (vorurteile). این بنیان پیشینی، سنتی و تاریخی است که تاویل‌ها را می‌سازد و معتبر نشان می‌دهد. این ابزار را گادامر «کار تاریخ»[۱] یا «تاریخ تاثیرگذار» Wirkungsgeschichte می‌نامد.

«تاریخ تاثیرگذار» نیروی فعال و تاثیرگذار سنت است بر کسانی که به آن سنت تعلق دارند. زبان تعیین‌کننده‌ی بیان ما است. مجازهای بیان و آرایه‌های کلامی تعیین‌کننده‌ی شیوه‌های نزدیکی ما به موضوع مورد بحث هستند. سلطه‌ی زبان بر اندیشه‌ی ما (چه در شکل‌گیری، چه در بیان‌گری) نکته‌ای است که بسیاری از آیین‌های فلسفی سده‌ی بیستم در مورد آن هم‌نظر بوده‌اند و از راه‌های گوناگون هم آن را اثبات کرده‌اند. در نتیجه، فهم دیگر یک کنش سوبژکتیو دانسته نمی‌شود، بل سویه‌ای است از تاثیرهای زبانی و فرهنگی که گادامر آن‌ها را تاثیرهای تاریخی می‌داند. هدف (نهایت، فرجام) در طرح‌اندازی‌های ما به گونه‌ای زبانی

---

۱. ژان گروندن با توجه به چند معنایی بودن لفظ آلمانی Wirkungsgeschichte، کاربرد «تاثیرها» را نمی‌پسندد و پیشنهاد می‌کند که به جای آن از لفظ «کار» استفاده کنیم. او اصطلاح را به فرانسوی travail de l'histoire ترجمه کرده است:

J. Grondin, *L'horizon herméneutique de la pensée contemporaine*, Paris, 1993, p.213.

در فارسی می‌توان گفت «کارِ تاریخ». نظیر آن که می‌گوییم: «این دستگاه کار می‌کند».

تعیین می‌شود و شکل می‌گیرد. قاعده‌های هنجاریِ زبان و مجازهای بیان بر تخیّل، طرح‌اندازی و رویکردهای ما تاثیر دارند. ما همواره در اندیشه‌مان و دانش‌مان به وسیله‌ی تاویل‌های زبانی از جهان تعیین می‌شویم: «بار آمدن در تاویل زبانی به معنای بارآمدن در جهان است».[1] هیچ زمینه‌ی فهم انسانی نیست که در حد چارچوب‌های زبانی ساخته و تعیین نشود: «ما در تمامی دانش‌مان از خویشتن و در تمام دانش‌مان از جهان، پیشاپیش با زبان «که خود ما است» شکل گرفته‌ایم».[2] این «پیشاپیش» وجود تاریخی ما است و این وجود تاریخی به زبان هایدگر تیمارداری ما است و فهم ما. درجه و میزان فهم ممکن ما از گذشته مشروط می‌شوند به تاثیر تاریخ بر ما. ما به یاری تاثیرهای تاریخ، تاریخ را می‌شناسیم. فهم ما را این تاثیرها راهنمایی می‌کنند و هدف ما شناخت این تاریخ است. این بیان دقیقی است از دور هرمنوتیکی. «اکنون» همواره تصویری است که تاثیرهای تاریخ آن را می‌سازد. اما ما از چشم‌انداز همین اکنون به گذشته می‌نگریم.

۸

دیدگاه عینی‌گرا از تاریخ‌نگار یک خبرنگار می‌سازد. کسی که صرفاً خبر می‌آورد و از آن جا که ما هم با اصل خبر کار داریم، با این خبرنگار، این رسانه، هیچ کاری نداریم. مثل این که نامه‌ای را دریافت کنیم و نامه‌رسان را با تشکر یا اندک مژدگانی روانه کنیم که برود. اما تاریخ‌نگار یک

---

1. H.-G. Gadamer, "Man and Language" in: *Philosophical Hermeneutics*, trans. D. E. Linge, University of California Press, 1977, p. 64.
2. *ibid*, p. 62.

خبرنگارِ صرف یا پیام‌آوری نیست که هیچ نقشی در متن پیام نداشته باشد. تاریخ‌نگار فعالیتی ذهنی را پیش می‌برد و هر گونه طرح و برنامه‌ریزی او نیازمند تدارکی نظری است. عینی‌گرایان برای این که تصویر تاریخ‌نگار به عنوان خبررسان یا ناظر بی‌طرف مخدوش نشود تدارک نظری را فقط ابزار روش‌شناسانه معرفی می‌کنند و چشم بر نکته‌های مهمی می‌بندند. از جمله، مفاهیم استعاری‌ای را که تاریخ‌نگار ناگزیر به کار می‌برد بدون هیچ انتقادی می‌پذیرند، انگار نیرویی برتر یا قدرتی مقدس اصالت و صحت آن‌ها را تایید کرده باشد. از جمله این مفاهیم یا بهتر است بگویم مهم‌ترین آن‌ها مفهوم پیش‌رفت تاریخی است. روشن است که تاریخ توالی رویدادهای زمان‌مند است. درک از زمان حرکت به جلو است. این گونه‌ای برداشت پیشاتجربی را می‌آفریند. برداشتی که بدون هیچ چون و چرایی پذیرفته می‌شود. درک تاریخ هم‌چون جاده‌ای که به طور منطقی به جایی ختم می‌شود، مسیری پرپیچ و خم اما به پیش‌رونده، یک‌سر با آن فهم و تلقی عینی‌گرایانه خوانا است. از هگل محافظه‌کار تا انگلس انقلابی ایده‌ی روشن‌گرانه‌ی پیش‌رفت تاریخی را پذیرفته بودند. این ایده به آن‌ها کمک می‌کرد تا کار فکری خود در زمینه‌ی تاریخ‌نویسی را پشت حجابی از برداشت‌های عینی‌گرا بپوشانند. دیگر کسی نمی‌توانست از نتایج بحث آن‌ها چنان یاد کند که جانب‌دارانه و مغرضانه هستند. ایده‌ی پیش‌رفت تاریخ، این بازمانده‌ی اندیشه‌های کندرسه و روشن‌گران، مثل یک جزم انکارناپذیر اندیشه‌گری تاریخی سده‌ی نوزدهم را جدا از تعلق نظری و آیینی هر یک از تاریخ‌نگاران و نظریه‌پردازان علوم اجتماعی همراهی می‌کرد. نیچه یکی از نخستین و مهم‌ترین متفکرانی بود که این ایده را مورد انتقاد قرار داد. پس از او هایدگر در نقد نظریه‌های عینی‌گرای تاریخی و دیلتای با طرح جدایی

کار تاریخ‌نگار از کار دانش‌مند علوم طبیعی، بحث را کامل‌تر کردند. هایدگر در دوره‌ی میانی فعالیت فلسفی‌اش تاریخ هستی را پیش کشید. این مسیری در حال پیش‌رفت نبود. مراحل آن بر اساس تلنبار شدن داده‌های پیشین و افزایش بر آن‌ها به پیش نمی‌رفت. کمی بعد، متفکران مکتب فرانکفورت تا حدود زیادی متاثر از اندیشه‌های والتر بنیامین جزم پیش‌رفت تاریخی را زیر سئوال بردند.

متفکران مکتب فرانکفورت چپ‌گرا و رادیکال بودند. مبنای کارشان نظریه‌ی انتقادی بود و نگاه‌شان حتا به آثار مارکس نقادانه و رها از قید و بندهای مرسوم بود. زمانی که آدورنو می‌نوشت: «تاریخ جهانی باید ساخته و انکار شود.پس از فاجعه‌هایی که رخ داده‌اند و در برابر آن همه فاجعه که در راه‌اند، وقیحانه خواهد بود که بگوییم طرحی برای جهانی بهتر در تاریخ وجود دارد و پاره‌های آن را به هم می‌پیوندد... تاریخ جهانی حرکتی از وحشی‌گری به سوی انسان‌گرایی نیست، بل حرکتی است از تیر و کمان به بمب مگاتونی»،[1] در واقع جزم استالینیستی تکامل تاریخ را نیز به همراه آموزه‌های روشن‌گری زیر سئوال می‌برد. اما این جزم خود پیشینه‌ای داشت. در بین‌الملل دوم یعنی در مجموعه‌ی احزاب سوسیالیستی پایان سده‌ی نوزدهم تلقی حرکت آرام و طبیعی تاریخ به جلو سازنده‌ی این جزم بود. به نوشته‌ی کولتی: «سوسیال دمکراسی آلمان در ارفورت «راه پارلمانی» را برگزید، نه به این دلیل که مفهوم طبقاتی دولت را از دست فرو گذاشته بود، بل به این دلیل که ایمان جبرباورانه و قطعی‌اش به پیش‌رفت خودکار تکامل اقتصادی به آن اطمینان می‌داد که در دست گرفتن قدرت به شیوه‌ای خودانگیخته، ثابت و

---

1. T. W. Adorno, *Negative Dialectics*, trans. E. B. Ashton, London, 1973, p. 320.

گریزناپذیر، طریقی آرام هم‌چون فراشد تکامل طبیعی، نزدیک است».[1] بر اساس این تصور از تکامل تاریخ بود که کائوتسکی استراتژی فرسایش خود را تدوین کرده بود. گویی سهم عنصر آگاهی و عامل آگاه تاریخی به حداقل رسیده بود. اعتراض لنین به این دیدگاه نتیجه‌ای مثبت به بار نیاورد. بحث او در **چه باید کرد؟** و پراتیک سانترالیسم دمکراتیک، تاکید او بر این‌که آگاهی از خارج از طبقه‌ی کارگر به درون آن نفوذ می‌کند و عناصر آگاه دانایانی هستند که در عمل بهتر از خود طبقه‌ی کارگر راز تکامل تاریخ را می‌فهمند، منجر به دیدگاهی اراده‌گرا و سرآمدگرا شد. در دنیای کنش و زندگی سیاسی این دیدگاه راهی جز احیاء نظریه‌ی توطئه‌ی بلانکی نداشت. حتا داناترین هواداران لنین و بلشویسم (از جمله لوکاچ وقتی کتاب ***لنین: پژوهشی در وحدت اندیشه‌ی او*** را می‌نوشت) ادعا نداشتند که کار لنین دستاورد نظری فوق‌العاده‌ای است. زیرا لنین کوششی در تدوین مباحثی فلسفی در دفاع از نظریه‌ی خود نکرده بود. او پیش‌نهادهایی برای عمل ساده‌تر و گسترده‌تر پیش‌روان کارگری و فعالان کارگری که از طبقات دیگر جامعه به آرمان‌های پرولتاریا پیوسته بودند ارائه کرده بود. آن هم در قالب آثاری که در بهترین حالت چیزی بیش از جزوه‌های درون حزبی نبودند. در حالی‌که منش مدرسی و آیینی آن در واگویه‌های طولانی و مکرر از آثار مارکس و انگلس (و تا پیش از ۱۹۱۴ از آثار کائوتسکی و پلخانف نیز) به خوبی روش جزم گرای کارش را نمایان می‌کرد. هر جا که کار دشوار می‌شد و نیاز به ورود به بحثی نظری محسوس بود گفته‌های مارکس و دیگر رهبران جنبش کارگری به کمک او می‌آمدند و تازه آن‌ها را هم همواره با دقت نقل نمی‌کرد و یا نتیجه‌ی دلخواه خود را از آن‌ها می‌گرفت.

---

1. L. Colletti, *From Rousseau to Lenin*, trans. J. Merrington and J. White, London, 1972, p. 105.

با وجود این رگه‌هایی از انتقاد به نگرش عینی‌گرا و تاکید بر منش ناپذیرفتنی تلقی از تاریخ چون مسیری پیش‌رونده در آثار برخی از متفکران که هر یک به شکلی دست‌کم در دوره‌هایی از زندگی سیاسی و فکری خود متاثر از لنین و بلشویک‌ها بودند، آشکار است. لوکاچ به ویژه در ***تاریخ و آگاهی طبقاتی***، کُرش در ***مارکسیسم و فلسفه*** و مهم‌تر در کتاب ***کارل مارکس*** و گرامشی در ***دفترهای زندان*** با روش‌هایی متفاوت برداشت عینی‌گرا از تکامل طبیعی تاریخ را نقد کردند. اما مهم‌ترین دستاورد در این مسیر نقادانه «نهاده‌هایی درباره‌ی مفهوم تاریخ» والتر بنیامین بود. واپسین اثر او، که در سال ۱۹۴۰ نوشت و چند سال پس از خودکشی‌اش، به همت هانا آرنت و آدورنو در آمریکا منتشر شدند.[۱] این نهاده‌ها به قول میکل لُوی برآیندی از سه گرایش قدرت‌مند فکری و در واقع سه گفتمان، هستند. یکی اندیشه‌ی فلسفی ایدئالیست‌های آلمانی، به طور خاص هگل و تاثیر آن بر جنبش رمانتیک‌های آلمانی به ویژه شلگل. دوم سنت مارکسیسم انقلابی و بحث نیروهای سوسیالیست درباره‌ی تاریخ و سوم مباحث کهن آیین یهود، درک کابالایی و مهم‌تر فهم فرقه‌های مسیانیک درباره‌ی ظهور مسیحا یا مسیح موعود.[۲]

«نهاده‌هایی درباره‌ی مفهوم تاریخ» نقدی تند از فلسفه‌ی پیش‌رفت، نگرشی نوستالژیک به گذشته، رویایی درباره‌ی آینده و گونه‌ای هواداری رمانتیک از ماتریالیسم است. پس نوشته‌ای است مثل بسیاری از دیگر

---

1. W. Benjamin, "Theses on the Philosophy of History" in *Illuminations*, ed. H. Arendt, trans. H. Zohn, London, 1973, pp. 255-267.

هانا آرنت این نهاده‌ها را با عنوان «نهاده‌هایی درباره‌ی فلسفه‌ی تاریخ» منتشر کرده بود، اما عنوان آن‌ها بنا به دست‌نوشته‌ی بنیامین «نهاده‌هایی درباره‌ی مفهوم تاریخ» است.

2. M. Löwy, *Walter Benjamin: Avertissement d'Incendie, Une lecture des théses "sur le cocept d'histoire"*, Paris, 2001.

نوشته‌های بنیامین «غیرقابل دسته‌بندی». او در نقد ایده‌ی پیش‌رفت تاریخی در نهاده‌ی هشتم نوشته که فاشیسم بخت پیروزی خود را از آن جهت یافت که مخالفان‌اش متاثر از قانون پیش‌رفت، آن را به عنوان پویه‌ای تاریخی یا هنجار و قاعده‌ای تاریخی پذیرفته بودند. آنان حضور فاشیسم را در پرتو درک خود از تکامل ارگانیک جامعه به نوعی توجیه می‌کردند. در حالی که ما باید به جای قبول وضعیت تدریجی و منطقی تکامل تاریخ وضعیت فوق‌العاده و اضطراری را پیش بکشیم. زیرا رفته رفته بر ما معلوم شده که دوران تاریخی‌ای که در آن به سر می‌بریم حالت فوق‌العاده است. درک این نکته به معنای گسست از فلسفه‌ی پیش‌رفت است و «به موضع ما در برابر فاشیسم یاری می‌دهد». بنیامین در نهاده‌ی یازدهم نوشته که آن‌چه بیش از هر عامل دیگری طبقه‌ی کارگر آلمان را در هم شکست، این تصور بود که دارد در راستای جریان و پیش‌رفت تاریخ به پیش می‌رود. این که تحول تکنولوژیک در همان مسیری به پیش می‌تازد که طبقه‌ی کارگر با آن همراه و هماهنگ است. کار در کارخانه اوج این هماهنگی با تکنولوژی انگاشته شد و اخلاق کارِ قدیمی پروتستان بار دیگر احیاء شد. در نهاده‌ی سیزدهم بنیامین نظریه و عمل سوسیال دمکرات‌ها را نقد کرد که به جای پای‌بندی به واقعیت موجب پیدایش باوری جزمی شدند که پیش‌رفت تاریخی نام داشت. نقد تلقی انسان‌ها از زمان تهی کنونی باید پایه‌ی انتقاد به ایده‌ی پیش‌رفت شود. نهاده‌ی نهم که معروف‌ترین نهاده‌ی این متن است چنین است: «یک [طرح] نقاشی کله به نام Angelus Novus [«فرشته‌ی نو»] فرشته‌ای را نشان می‌دهد که انگار می‌خواهد از چیزی بگریزد که یک‌سر گرفتار اندیشیدن به آن است. چشم‌های‌اش خیره‌اند، دهان‌اش باز و بال‌های‌اش گشوده‌اند. این گونه می‌توان فرشته‌ی تاریخ را تصویر کرد. چهره‌اش به سوی گذشته برگردانده شده است. آن جا که ما

رشته‌ای از رویدادها را می‌بینیم او شاهد فاجعه‌ای یکه است که ویرانه‌ها را روی هم تلنبار و همه چیز را پیش پای او پرتاب می‌کند. فرشته مایل است که بماند، مرده‌ها را بیدار کند و هرچیز ویران را بازسازد. ولی توفانی که از جانب بهشت می‌وزد با چنان شدتی گرد بال‌های‌اش می‌پیچد که دیگر نمی‌تواند آن‌ها را ببندد. این توفان به شکل مقاومت‌ناپذیری فرشته را به سوی آینده‌ای به پیش می‌راند که پشت بدان دارد. در همین حال ستون ویرانه‌ها در برابرش سر بر آسمان می‌کشد. این توفان همان است که ما توسعه‌اش می‌خوانیم».[1] بنیامین نشان داد که پیش‌رفت زمان موجب پیروزی ستم‌دیدگان نمی‌شود. آنان باید تلقی خود از زمان را دگرگون کنند. باید نشان دهند که پیش‌رفت به معنای تلنبار شدن ویرانه‌ها بر روی هم است و باید درکی مسیانیک داشته باشند. نیرویی وارد صحنه خواهد شد که نیروی پایان زمان خواهد بود. نیرویی که همچون بلانکی باید او را نجات‌دهنده و رهایی‌بخش دانست و هم‌چون فوریه پذیرفت که همان دگرگونی توامان انسان و طبیعت خواهد بود. اما کسانی که بیش‌تر مایل‌اند درباره‌ی نیاکان به بند کشیده شده زاری کنند تصوری از نوادگان آزادشده ندارند (نهاده‌ی دوازدهم).

۹

نقد بنیامین به ایده‌ی پیش‌رفت تاریخی مباحث مهمی را در میان متفکران مکتب فرانکفورت در سال‌های پس از جنگ جهانی دوم دامن زد. درک هورکهایمر و مارکوزه از تاریخ به برداشت بنیامین نزدیک بود و فهم آدورنو به ویژه در ***دیالکتیک منفی*** متاثر از «نهاده‌هایی درباره‌ی مفهوم

---

1. Benjamin, *op. cit.*, pp. 259-260.

تاریخ» بنیامین بود. برداشت مکتب فرانکفورت یگانه مسیر برخورد انتقادی با دستاوردهای «علم تاریخ» نبود. در آن دهه‌ها دست‌کم دو گرایش مقتدر در خوانش تاریخ علم پدید آمدند که هر یک به گونه‌ای ایده‌ی پیش‌رفت تاریخی علم را نادقیق می‌یافتند. یکی نوشته‌های تامس کوهن و به ویژه کتاب او ***ساختار انقلاب‌های علمی*** بود که با پیش کشیدن مفاهیمی چون علم هنجاری، پارادایم (سرمشق) و انقلاب علمی گونه‌ای جهش را در جریان آن‌چه به تاریخ علوم طبیعی معروف شده، پیش کشید و نشان داد که پیش‌رفت این علوم به هیچ‌رو روالی آرام و پی‌درپی نبوده است. کتاب کوهن به مباحث مهمی دامن زد و از جمله راه‌گشای کتاب مهم فیرابند ***علیه روش*** شد که نتایجی بارها افراطی‌تر را پیش می‌کشید. او نشان می‌داد که در علم طبیعی نیز هرگز روش عینی‌گرا و سالاری خرد به دست نیامده است. او در کتاب خود بارها از «تاریخ علم» یاد کرد اما هر بار به این منظور که نشان دهد در آن تاریخ تداوم و انسجام وجود نداشته است. تاریخ علم درواقع پیوست فلسفه‌ی علم است و این فلسفه تاریخ را برای اثبات جزم‌های خود لازم دارد.

گرایش دوم نوشته‌های گاستُن باشلار بود که در دو کتاب ***روح علمی جدید*** و ***شکل‌گیری روح علمی*** از بن‌بست‌های شناخت‌شناسی (Obstacle épistémologique) یاد کرد و نشان داد که در «تاریخ علم» بارها گونه‌ای جهش پدید آمده که بن‌بست‌ها را در هم شکسته است. نمی‌توان گفت که این جهش‌ها نتیجه‌ی تکاملی ارگانیک بوده‌اند بل همواره شکل «گسست شناخت‌شناسانه» داشته‌اند. آن‌چه باشلار rupture خواند، در کتاب ***خردباوری کاربردی*** با ذکر مثال‌هایی از فیزیک و شیمی مطرح و تعریف شد. باشلار نشان داد که علم انسانی هرگز در روالی آرام و مطمئن پیش نمی‌رود، بل همواره با گسست‌هایی رویارو می‌شود که در حکم دگرسانی

ژرف پیش نهاده‌ها و فرض‌های پیش‌تر یقینی هستند.[1] هم‌زمان با باشلار، ژرژ کانگیم نیز مباحثی در زمینه‌ی تاریخ علم مطرح کرد که ایده‌ی پیش‌رفت تدریجی را سست می‌کردند.

میشل فوکو زمانی که کار فلسفی خود را آغاز کرد، آشنایی زیادی با نوشته‌های متفکران مکتب فرانکفورت و کوهن نداشت، اما نوشته‌های باشلار را به خوبی و با دقت خوانده و از آن‌ها درس گرفته بود. کتاب ***واژه‌ها و چیزها*** بیش از دیگر آثار او نمایش‌گر این تاثیر است. در آن کتاب او با طرح پیش‌رفت چند رشته‌ی مهم علمی در پایان سده‌ی هفدهم و اشتراک آن‌ها در شکل دادن به ایده‌ی دانش انسانی، ایده‌ی گسست شناخت‌شناسانه را برجسته کرد. فوکو در ***تاریخ جنون*** و نوشته‌های‌اش درباره‌ی زندان، کلینیک و سکسوالیته درکی از تاریخ را به عنوان محور اصلی بحث‌های خود به شکلی منطقی و استوار مطرح کرد. اما بنیان نظری این ادراک هیچ‌جا بهتر از کتاب ***دیرینه‌شناسی دانش*** مطرح نشده است. در این کتاب او دیدگاه خود را در مورد تکامل دانایی بشری و در نتیجه تکامل تاریخی و گفتمانی آن گسترش داد و مفهوم «عدم تداوم» هم‌چون یکی از مهم‌ترین دستاوردهای نظری در فهم تاریخ را مطرح کرد. گسست یا نقطه‌عطفی ناگهانی در روال پیش‌رفت علوم پدید می‌آید که در آن رژیم‌های دانایی، ایده‌ها و شیوه‌های سامان‌بخشی دانش دگرگون می‌شوند. فوکو هم‌چنین مفهوم صورت‌بندی دانایی و شکل‌گیری گفتمانی را پیش کشید و شیوه‌های منظم شدن گفتمان‌ها را بررسی کرد. این برداشت بدون تکیه به فهمی تازه از تاریخ ممکن نبود. مفاهیمی چون

---

۱. درآمدی مفید به اندیشه‌های باشلار در زمینه‌ی شناخت‌شناسی و مسائل مربوط به تاریخ علم برگزیده‌ی نوشته‌های او است:

G. Bachelard, *Épistémologie, Textes choisis*, ed. D. Lecourt, Paris, 1980.

آرشیو و روش دیرینه‌شناسی دستاورد درک او از تاریخ هستند. دیدگاه فوکو درباره‌ی تاریخ بسیار خاص و مهم است و موجب پیدایش مکتب تاریخ‌نگاری تازه‌ای هم شده است که به ویژه در آمریکا پیش‌رفت کرده است. نویسندگان این مکتب خود را New Historicists یا «تاریخ‌نگاران جدید» خوانده‌اند و یکی از مشهورترین آن‌ها استیفن گرینبلَت است.[1]

با شکست نظریه‌های پیش‌رفت و توسعه که در روزگار روشن‌گری مطرح شده بودند و با شکست نظریه‌های رهایی‌بخش که مارکسیسم و انواع نگرش‌های سوسیالیست و آنارشیست پیش می‌کشیدند، گونه‌ای تردید در مورد هر گونه برداشت از تکامل قانون‌مند ساختارها و فراشدهای اجتماعی پدید آمده است. فیلسوفان ترجیح می‌دهند که به جای نظریه‌های کلی تاریخی، به بررسی دگرگونی‌های تاریخی کوچک بپردازند و خود را گرفتار طرح‌اندازی‌های عظیم تاریخی نکنند. در نتیجه، فلسفه‌ی تاریخ از قلمرو حقیقت نهایی به قلمرو واقعیت‌های خُرد اما به نوبه‌ی خود مهم کشیده می‌شود. به جای ابرروایت تاریخی که لیوتار استادانه کاستی‌های آن را نمایان کرد، به روایت‌های کوچک، به سرگذشت‌های نادیده گرفته شده و از دیدگاه فلسفه‌ی کهن تاریخ بی‌اهمیت یا کم اهمیت، توجه می‌شود.

آغازگاه فهم فوکو از تاریخ، تکیه‌ی او به انتقادهای نیچه از ایده‌های پیوستگی و تکامل فراشد تاریخ است. نیچه در قطعه‌های پراکنده‌ای در آثار گوناگون خود دیدگاهی که تاریخ را به صورت تکامل خطی از سرچشمه‌ای به سوی نهایت یا فرجامی می‌بیند مردود دانسته و نشان داده بود که چنین طرح نظری‌ای ناگزیر به موجودی به نام «تاریخ جهانی» باور

---

1. H. Aram Veeser ed, *The New Historicism*, London, 1989.

می‌آورد که به سان هیولایی بر فراز سر ما حرکت می‌کند. فوکو این اَبَرـ تاریخ را نمی‌پذیرفت و با تعبیر histoire monumentale آن را پیش می‌کشید و مورد انتقاد قرار می‌داد. فوکو با آغاز از این انتقاد نیچه‌وار به چنان درک یا گفتمان تاریخی، نشان داد که این هیولا به دلیل پنهان‌سازی کارکرد پیچیده‌ی قدرت ساخته شده است و همین نکته سبب شد که او در آغاز دهه‌ی ۱۹۷۰ به طرح تبارشناسی (Généalogie) روی آورد، مفهومی که باید به ما کمک کند تا به جای تداوم، عدم تداوم و به جای توالی رویدادها منش منحصر به فرد آن‌ها را دریابیم. رویداد تاریخی با این روش به صورت امری تصادفی و ممکنِ ناضرور، مطرح می‌شود. شناخت تبار پدیداری خاص به معنای پذیرش تاریخ خیالی تکامل آن نیست، بل کشف معنای آن در گفتمان‌های مختلف است. این‌گونه، صورت‌بندی گفتمانی به جای آن حکایت‌های خیالی تاریخی قرار می‌گیرد.

فوکو پیش از تدوین «تبارشناسی» از مفهوم دیگری سود می‌برد: دیرینه‌شناسی (Archeologie). هسته‌ی اصلی بحث آن‌جا کشف و تحلیل نظام‌هایی بود که قاعده‌های نانوشته‌ای را فراهم می‌آورند که بنا به این قاعده‌ها گزاره‌ها در دل یک گفتمان تولید می‌شوند، سامان می‌یابند و توزیع می‌شوند. نظام کلی صورت‌بندی و تبدیل گزاره‌ها آرشیو یا بایگانی بود. تبارشناسی همانند دیرینه‌شناسی است با این تفاوت که بیش‌تر متوجه قدرت است و با تحلیل شبکه‌ی تودرتوی قدرت می‌خواهد «تاریخ امروز» را روشن کند. نمی‌خواهد شرح بدهد که رویداد گذشته چه رابطه‌ی علّی با پس از خود داشت. می‌خواهد ما را وادار کند تا به شرایط امروزی خودمان بیندیشیم. این که چه چیز سبب شده که حالا این چنین زندگی کنیم. فوکو در بحث دوم از بخش چهارم نخستین مجلد **تاریخ سکسوالیته** (کتاب *اراده به دانستن*) به شیوه‌ای ساده و روشن مساله‌ی

اهمیت قدرت را پیش کشیده است.[1] او به یاری تبارشناسی توانست نسبت تاریخ و قدرت را بیابد و آن را با طرح پرسشی چنین بیان کند: «هر آن جا که قدرت وجود دارد، مقاومت هم وجود دارد و با این حال، یا به عبارت بهتر از همین رو، مقاومت هرگز در موقعیت بیرونی نسبت به قدرت نیست. آیا باید گفت که ما الزاماً «درون» قدرت هستیم، از آن «گریزی» نداریم و بیرونگی مطلقی نسبت به قدرت وجود ندارد، چون ما به ناگزیر تابع قانون‌ایم؟ یا باید گفت که چون تاریخْ نیرنگ عقل است، قدرت نیز نیرنگِ تاریخ است (آن کس که همواره پیروز میدان است)؟ این به معنای نادیده گرفتن ویژگی کاملاً نسبی مناسبات قدرت است. مناسبات قدرت فقط متناسب با کثرتی از نقاط مقاومت می‌توانند وجود داشته باشند: در روابط قدرت، نقاط مقاومت نقش رقیب، آماج، تکیه‌گاه و دستاویز را ایفا می‌کنند. این نقاط مقاومت در همه‌جای شبکه‌ی قدرت حاضرانـد. پس یک مکان امتناع عظیم ـ روح عصیان، کانون تمام سرکشی‌ها و قانون ناب انقلاب ـ نسبت به قدرت وجود ندارد، بلکه مقاومت‌هایی وجود دارند که موردی‌اند: ممکن، ضروری، نامحتمل، خودانگیخته وحشی، تنها، هماهنگ، نوکرصفت، خشن، سازش‌ناپذیر، آماده‌ی مصالحه، منفعت‌جو یا قربانی‌خواه، بنا بر تعریف، این مقاومت‌ها فقط می‌توانند در حوزه‌ی استراتژیک روابط قدرت وجود داشته باشند».[2]

بحث فوکو درباره‌ی قدرت / دانش مبانی تحلیل از شرایط تاریخی‌ای را به دست می‌دهد که در ساختن آن‌چه جامعه‌ی امروزی ما درباره‌ی گذشته می‌داند، نقش داشته است. از طریق تحلیل نقادانه‌ی گذشته ما از آن‌چه تاکنون درباره‌ی امروز می‌دانستیم جدا شده و با آن بیگانه

---

۱. م. فوکو، *اراده به دانستن*، ترجمه‌ی ن. سرخوش، ا. جهاندیده، تهران، ۱۳۸۳، ص. ۱۰۷.
۲. پیشین، ص. ۱۱۱.

می‌شویم. برداشت فوکو از تاریخ در حکم برنهاده‌ی (آنتی‌تز) برداشت تاریخ هم‌چون جایگاه توسعه‌ی تضمین‌شده است. برداشتی که در زبان انگلیسی به آن Whig history می‌گویند. بنا به این برداشت تکامل تاریخی گذشته موجب رشد سعادت و آزادی روزافزون انسان می‌شود. فوکو این چنین خوش‌پنداری‌ها و استنباط‌های «پیروزمندانه» را رد می‌کند. او از ما می‌خواهد تا به خود بقبولانیم که زمانه‌ای که در آن زندگی می‌کنیم یگانه نقطه‌ی روشن تاریخ یا نقطه‌ای نیست که در آن همه چیز معرکه و کامل باشند.[1] تاریخ نباید ما را مطمئن کند، بل باید ما را نامطمئن کند.

فوکو در جریان پژوهش‌های‌اش در دهه‌ی ۱۹۷۰ محور تازه‌ای برای درک تاریخی خود یافت. او از راهی نزدیک به مسیر ژیل دلوز به ایده‌ی تاریخ‌های کوچک و خُرد نزدیک شد. تاریخ‌هایی که پژوهش آن‌ها دشوار است، زیرا در غالب موارد «اسناد درباره‌شان خاموش‌اند». باید گزارش‌های زندگی‌های فراموش‌شده، رفتار پیر ریویرها، کسانی که طغیان‌هایی یا جنایت‌هایی کردند، مجازات شدند و از یادها رفتند و شرح کارهای‌شان را باید به دشواری از میان اسناد خاک‌گرفته‌ی بایگانی‌های حقوقی و جنایی یافت. آن‌ها «تکه‌پاره‌های وجود» بودند و اسنادی که شاید چیزی از آن تکه‌پاره‌ها را روشن کنند خود قطعه‌های از هم‌گسیخته‌ی گفتمانی درباب قدرت هستند.

این درک از تاریخ بی‌ارتباط به پروژه‌ی فلسفی فوکو درباره‌ی کشف رابطه‌ی قدرت و دانش نبود. فوکو دانسته بود که ساختار درونی دانش و گفتمان‌ها رابطه‌ای دارد با شبکه‌ی درهم‌تنیده‌ی انواع قدرت. این نکته سبب شد که فوکو به‌گونه‌ای عمیق‌تر با تاریخ روبرو شود. کوشید تا تحلیل تاریخی را با تحلیل‌های فلسفی و روان‌شناسی همبسته کند. باز به همان طرح

---

1. S. Mills, *Michel Foucault*, London, 2003, p. 78.

فلسفی قدیمی خود رسید اما این‌بار مبنای نظری تازه‌ای یعنی قدرت را محور قرار داده بود. اکنون با صراحت بیش‌تری می‌نوشت که باید به اکنون و گذشته چنان اندیشید که «رها و مستقل از تمرکز بر تکاملِ فرد لیبرال» باشد. فوکو دریافت که معضل اصلی (و چه بسا راه حل آن نیز) از قیاس دو پراتیک، یکی پراتیک فلسفی و دیگری پراتیک تاریخ‌نگاری، پدید می‌آید. اگر تاریخ دیگر تداوم و یا طی زمان نباشد بل چندین طی زمان مختلف باشد که در هم می‌شوند و به نظر یکی می‌آیند،[1] کار تاریخ‌نگار تبدیل خواهد شد به کشف موارد یکه‌ای که تداوم نیافته باشند. از آن‌جا که تاکنون تاریخ‌نگاری نتیجه‌ی درکی متفاوت از رویداد بود، هر رویداد را که روایت می‌کرد، رویداد نابود می‌شد. راه گریز تاریخ‌نگار از بند آن درک و روایت این است که بیاموزد تبدیل‌ها را برجسته کند. تاریخ این سان دیگر خاطره نخواهد بود بل تبدیل به تبارشناسی می‌شود و با این تبارشناسی تحلیل تاریخی شرط امکان نقادانه‌ی شناخت موقعیت وجودی «اکنون» خواهد شد. این‌گونه تاریخ از عوارض خودشیفتگی استعلایی انسان و نیز نوستالژی گذشته پاک می‌شود. زمانی که فوکو به گذشته توجه می‌کند در پی آن‌چه پیش‌تر با تحقیر رد کرده یعنی «ایدئولوژیِ بازگشت» نیست. برای مثال با پیش کشیدن «تیمارداری خویشتن» یونانی و رومی در ***تاریخ سکسوالیته*** در حسرت آن چه امروز وجود ندارد، نیست، او فقط می‌خواهد نشان بدهد که در «اکنون» چه چیزی غایب است. چه چیزی نیست. گذشته مسائل امروز ما را حل نمی‌کند،[2] بل به ما می‌گوید که مساله‌ی امروز ما چه هست و مهم‌تر چه نیست.

---

1. M. Foucault, "Revenir à l'histoire", *Dits et écrits, 1954-1988*, Paris, 1994, vol.2, pp. 268-281.

2. M. Foucault, "Espace, savoir et pouvoir", *Dits et écrits*, vol. 4, pp. 270-286.

البته که این رویکرد فوکو به تاریخ چندان مورد پسند تاریخ‌نگاران نبود. فوکو پیش نهاده‌ی بنیادین کار آن‌ها یعنی منش بخردانه‌ی تداوم رویدادهای تاریخی را زیر سئوال برده بود. تاریخ‌نگار می‌خواهد توضیحی قانع‌کننده درباره‌ی گذشته فراهم آورد، اما فوکو منش اقناعی را در تداوم تاریخی نمی‌یابد. تاریخ‌نگاران در جریان پژوهش‌های آکادمیک خود به طرح گذشته چون درآمدِ امروز مشغول‌اند، اما فوکو می‌خواست دگربودگی رادیکال آن و تفاوت آن با امروز را برجسته کند. فوکو به شیوه‌ای قانع‌کننده نشان می‌داد که رویدادهای گذشته ضرورتاً به امروز ختم نمی‌شود. «درسِ تاریخ» این نیست که ما گذشته را همانند امروز خود ببینیم، این هم نیست که آن را سازنده‌ی امروزمان بدانیم، هرچند همیشه این نکته‌ها را به نام «درس‌هایی از تاریخ» به ما گوشزد می‌کنند. فهم بیگانگی و غرابت گذشته است که سبب می‌شود تا ما بیگانگی و غرابت امروز خودمان را دریابیم یا کشف کنیم.

فصل سوم

تاریخ و روایت

۱

تاریخ‌نگار رویدادی تاریخی را روایت می‌کند. داستان‌نویس قصه‌ای خیالی (چون *آنا کارنینای* تولستوی) را روایت می‌کند. نویسنده‌ی یک رمانِ تاریخی (چون *جنگ و صلح* تولستوی) داستانی را که ترکیبی است از فضاها و شخصیت‌های مجازی و فضاها و شخصیت‌های واقعی، روایت می‌کند. تاریخ‌نگار و رمان‌نویس کاری مشابه انجام می‌دهند یعنی گزارشی روایی فراهم می‌آورند. گزارش تاریخی و گزارش داستانی از یک قماش‌اند، چون دست آخر گزارش‌هایی از کنش‌های انسانی‌اند، وضعیت‌های ثابت و متغیّر را توصیف می‌کنند و از موقعیت‌های انتقالی سخن می‌رانند.

گزارش در برابر واژه‌ی فرانسوی récit معنایی بسیار کلی دارد.[۱] ما مجموعه‌ای از رقم‌ها و جدول‌های ریاضی را به عنوان گزارش آماری می‌پذیریم و این گزارش در کم‌ترین میزان ممکن روایی است. در مقابل انواع گزارش‌های روایی نظیر رمان و متن تاریخی هم وجود دارند.

---

۱. تبار واژه‌ی فرانسوی récit به لفظ لاتین recitare می‌رسد که به معنای «خواندن متنی با صدای بلند» بود. همین معنا در فرانسوی امروز با واژه‌ی réciter بیان می‌شود.

هر گزارش اگر به طور مستقیم بیانی از پی‌رفت رویدادها باشد روایی است، گزارشِ وضع تحصیلی یک دانش‌آموز که در کارنامه‌ی او می‌آید روایی نیست، هر چند می‌توان زمینه‌ی اصلی این گزارش را پی‌رفتی از رویدادها دانست. گزارشِ تجربه‌های علمی روایی است اما اهمیت روایت در آن به کم‌ترین میزان کاهش یافته است. این‌جا پی‌رفت‌ها چندان تکراری و قاعده‌مندند که دیگر یادآور یک پی‌رفت داستانی نیستند. در این لوله‌ی آزمایش نخست براده‌ی آهن می‌ریزیم و بعد آهسته به آن اسید سولفوریک می‌افزاییم. این «نخست» و «بعد»، منش زمان‌مند کنش‌ها را مشخص می‌کنند و نمایش پی‌رفت داستانی هستند، اما این پی‌رفت اهمیتی ندارد. گزارش‌هایی که روایت را بی‌اهمیت جلوه می‌دهند در برابر انبوه گزارش‌های روایی اندک‌شمارند. اکثر گزارش‌ها منطق داستانی دارند. برای مثال گزارش یک مسابقه‌ی فوتبال تمامی مشخصه‌های یک داستان روایی را دارد: کنش‌ها، موقعیت‌ها، گره‌ها، گره‌گشایی‌ها و هیجان‌آفرینی‌ها. به همین شکل گزارش‌های خبری در روزنامه‌ها و گزارش‌های تاریخی در کتاب‌ها که بنیان آن‌ها زمان‌مندی است گزارش‌های داستانی از کار در می‌آیند. خلاصه، گزارش حلقه‌ی رابط تاریخ و داستان است.

در زبان فارسی میان دو واژه‌ی «تاریخ» (به معنای روایت تاریخی) با «داستان» (و مترادف‌های آن چون «حکایت»، «قصه» و «افسانه») هیچ شباهت صوری‌ای وجود ندارد. اما در زبان لاتین واژه‌ی storia به هر دو معنای داستان و روایت تاریخی به کار می‌رفت. هم‌چنین، امروز در زبان فرانسوی واژه‌ی histoire و در زبان ایتالیایی واژه‌ی storia، به هر دو معنا به کار می‌روند. در انگلیسی هم میان history و story نزدیکی و شباهت آشکار است. هر چند ما در فارسی شباهتی میان شکل دو واژه‌ی «تاریخ»

و «داستان» (و مترادف‌های آن) نمی‌بینیم، اما شباهت معنایی این دو همواره مطرح بوده است. در بسیاری از متون تاریخیِ ادبیات قدیم ما روایت تاریخی «حکایت»، «داستان»، «قصه» و مانند این‌ها خوانده شده است. برای مثال، در بسیاری از نسخه‌های خطی **تاریخ بیهقی** سرفصل‌ها با واژه‌ی «حکایت» آمده‌اند، چون «حکایت بر دارکردنِ امیر حسنک»،[1] و نخستین عبارت این فصل چنین است: «فصلی خواهم نبشت در ابتدای این حالِ بر دارکردن این مرد و پس به شرح قصه [خواهم] شد. امروز که من این قصه آغاز می‌کنم...».

ارسطو تاریخ را خیلی ساده تعریف کرده: «آلکیبیادس چه گفت و چه بر سر او آمد».[2] تاریخ شرح کنش است و نتایج آن. داستان چیست؟ ارسطو گفته که داستان بیان کنش‌ها است در یک پیرنگ (Plot). پیرنگ را هم چنین تعریف کرده: «تنظیم رویدادها است».[3] تاریخ نیز هم‌چون داستان با کنش‌های پی در پی انسان‌ها سروکار دارد. هرگونه شرحی از تداوم این کنش‌ها (حتا وقتی نظم آن تداوم رعایت نشود) روایت است. روایت بازسازی یا بیان‌گریِ رشته‌ای از رویدادها به یاری نشانه‌ها است که در آن رویدادها به گونه‌ای بامعنا، در مسیری زمان‌مند و بنا به منطق علّی به هم پیوسته می‌شوند. دقت کنید که نوشته‌ام در این بیان‌گری، رویدادها «به هم پیوسته می‌شوند» و نه این که بنا به طبیعت خود به هم پیوسته‌اند. یک عامل ذهنی، سوژه‌ای، تاریخ‌نگاری، این پیوستگی را می‌سازد و بیان می‌کند. ما این عامل را راوی می‌نامیم. از سوی دیگر، نوشته‌ام «به یاری

---

۱. در چهار نسخه‌ی خطی مورد استفاده‌ی دکتر فیاض این سرفصل چنین آمده: «ذکر بر دار کردن»، «حکایت بر دار کردن»، «بر دار کردن»، «قصه‌ی بر دار کردن».

ابوالفضل بیهقی، *تاریخ بیهقی*، تصحیح ع. فیاض، چاپ سوم، تهران، ۱۳۷۱، ص. ۲۲۱ پ۲.

2. Aristote, *Poetics*, trans. S. H. Butcher, New York, 1951, p. 35.

3. *ibid*, p. 25.

نشانه‌ها...» تا نشان دهم که این بازسازی یا بیان‌گریِ رویدادها نشانه‌ای است و نه فقط زبانی. نمایش تئاتر، فیلم سینمایی و داستان مصوّر روایی هستند و در پیکر نشانه‌هایی بیش از نشانه‌های زبانی سازمان یافته‌اند. می‌توان گفت که میان روایت تاریخی با داستان (در هر دستگاه نشانه‌ای که روایت شود) شباهت وجود دارد. روایت تاریخی هم محکوم به زبان نوشتاری نیست، هم می‌تواند گفته شود (برای مثال در یک سخن‌رانی) و هم می‌تواند در فیلمی مستند مشهور به «مستند تاریخی» روایت شود.

روایت تاریخی و روایت داستانی یک وجه مشترک آشکار دارند. این وجه مشترک به تعریف «باز بیان کردن کنش‌ها بر اساس یک پیرنگ» باز می‌گردد. طرح اصلی یا پیرنگ، شالوده‌ی روایت است. به همین دلیل می‌توان گفت که «به لحاظ ساختار روایی، داستان تخیّلی و تاریخ به طبقه‌ای واحد تعلق دارند».[1] روایت تاریخی و داستانی مشابه‌اند اما دو بیان متفاوت‌اند. هریک در روایت‌شناسی (Narratology) شخصیت ویژه‌ی خود را دارند. اکنون می‌توان پرسید که تفاوت داستان و تاریخ در چیست و کدام یک بر دیگری برتری دارد؟ ارسطو در **پوئتیک** میان شعر (و نمایش و به معنایی کلی‌تر اثر هنری) با روایت تاریخی تفاوت قائل شده بود. او نوشت که «شعر بیش‌تر از امر کلی یاد می‌کند و تاریخ از امر خاص»، از سوی دیگر تاریخ به آن‌چه «به راستی روی داده» بازمی‌گردد، اما شعر (یا نمایش، یا اثر هنری) به آن‌چه «می‌توانست روی بدهد».[2] در نتیجه ارسطو شعر را فلسفی‌تر از تاریخ دانست. چون به نظر او در توصیف آن‌چه هست تخیّل چندان نقش ندارد، اما در وصف آن‌چه می‌تواند به وجود آید نیروی خیال نقش اصلی را بازی می‌کند. فلسفه هم

---

۱. ریکور، *زمان و حکایت*، پیرنگ و حکایت تاریخی، ص. ۲۶۷.

2. Aristote, *Poetics*, pp. 35.

برای این نیروی خیال‌پروری اهمیت خاصی قائل است، شاید به این دلیل که اگر این نیرو نمی‌بود فلسفه هم وجود نداشت. گمان نمی‌کنم این تاویل دور از نظر ارسطو باشد که بگوییم در روایت تاریخی امر واقع بنیاد اصلی است، اما در اثر هنری امر خیالی. ما برای روایت تاریخی باید سند ارائه کنیم. اما چه کسی از هومر سند می‌طلبد تا ثابت کند که پریام از هکتور تقاضا کرد تا از نبرد با آخیلوس چشم پوشد؟ سیسرون این نکته را چنین بیان کرد که ملاک روایتِ تاریخی حقیقت است، اما ملاک اثر هنری میزان لذتی است که در مخاطب می‌آفرینند.

ساختار روایت همواره استوار به گزینش عناصر پیرنگ است. ده‌ها نکته از نظر دور می‌مانند و در مقابل برخی از نکته‌ها مهم و برجسته می‌شوند. آن‌چه ارسطو «تنظیم رویدادها» خوانده تحمیل نظم به جهان واقعی و به رویدادها است. کوشش تاریخ‌نگار که عناصر پیرنگ باید وحدت درونی داشته باشند چشم‌گیر است و نمایان‌گر اقتدار منطق داستان. البته در موارد زیادی تاریخ‌نگار موضوع کلی کار خود را از سنت تاریخ‌نگاری تحویل می‌گیرد و نمی‌تواند چندان تغییری در آن بدهد. هنر داستان‌گویی او در گزینش پیرنگ روایت‌های جزیی در دل آن موضوع اصلی نمایان می‌شود. اما یک نکته قطعی است: تاریخ فقط با منش بنیادین گزارش داستانی خواندنی است. وقایع در خود ماده‌ی خام تاریخ نیستند و چنان روی نمی‌دهند که گویی مستعد روایت شدن در کتابی باشند. تاریخ‌نگار بر اساس گزینشی روایی آن‌ها را به صورت مواد در نظر می‌گیرد، برخی را بی‌اهمیت می‌یابد و کنار می‌گذارد، بعضی را به صورت پس زمینه‌ی رویدادهای اصلی مورد استفاده قرار می‌دهد و از میان آن‌ها شماری را چون رویدادهای اصلی بر می‌گزیند. این کار او درست همانند

کار یک داستان‌نویس است. آیا غیر از این است که یک رمان‌نویس خود را سرگرم شرح تمامی جزییات زندگی، کنش‌ها و افکار شخصیت‌ها نمی‌کند بل فقط لحظه‌هایی را برمی‌گزیند؟

مساله فقط و به سادگی بر سر این نیست که تاریخ‌نگار هم‌چون نویسنده‌ی داستان‌های تخیّلی یک نویسنده است و چون او به جهان واقعی (خواه جهانی که در آن می‌زید، خواه جهان گذشته یعنی فضای تاریخی) به عنوان سرچشمه‌ی داستان‌های خود می‌نگرد. مساله این است که تبیین تاریخی از منطق علمی علّیت، استقراء و قیاس پیروی نمی‌کند، بل تابع منطقِ داستان است. درک یک پی‌رفت تاریخی (برای مثال مراحل گوناگون زندگی مهاتما گاندی، یا مراحل جنبش استقلال‌طلبانه‌ی مردم هند) به معنای فهم روایتی است که نمایان می‌کند چگونه رویدادی به رویداد دیگر منجر شد. نگارش تاریخ یعنی تابع منطق و ساختار روایی شدن و خواندن متن تاریخی یعنی کشف آن منطق و ساختار. اوّلی تنظیم رمزگان است و دومی رمزگان‌شکنی است.

تاریخ‌نگار خوب کسی است که پیرنگ را درست تنظیم کند. برای این که روایتی را درست بیان کنیم باید بدانیم که چگونه آن را آغاز کنیم و پایان دهیم. در نوشتن زندگیِ دیگران آغاز و پایان آسان برگزیده می‌شوند. طبیعت، زایش و مرگ حدود را تعیین می‌کنند. اما مرزهای تاریخ حوادث و دوره‌ها را باید تاریخ‌نگار تعیین کند. پایان ضرورتی است که پیرنگ پیش می‌آورد. حتا پایان نامنتظره در داستانی، فیلمی یا قطعه‌ای موسیقی یک پایان است، اما شباهتی به روال معمول پایان‌دهی ندارد. فرض کنید که برای کودکی قصه می‌گویید تا بخوابد. در میانه‌ی قصه‌گویی بی‌حوصله می‌شوید و مطلب را درز می‌گیرید. کودک به سرعت متوجه می‌شود: «پس، بقیه‌اش چه شد؟». روایت باید بقیه‌ای بیابد تا به پایان قابل قبول

برسد. ساختار روایی، قطعیت پایان‌دهی را تحمیل می‌کند، اما نوع پایان با موضوع مشخص می‌شود. تاریخ زندگی مارتین لوتر کینگ با قتل او تمام می‌شود، اما تاریخ آمریکای سده‌ی بیستم، یا تاریخ مبارزات رنگین پوستان با مرگ او به پایان نمی‌رسد. روایت تاریخی اگر بخواهد به ماهیت رویدادها وفادار بماند پایان ندارد، ساختار منظم و منسجمی هم ندارد. تاریخ‌نگار است که در نقش راوی برای آن آغاز، میانه و پایان می‌آفریند. و ارسطو درباره‌ی تراژدی و در کل داستان نوشته بود که امری تام است و امر تام آن است که آغاز، میانه و پایان داشته باشد.[1] تاریخ‌نگار به روایت تاریخی آغاز، میانه و پایان می‌دهد. گاه نویسنده‌ی کتاب تاریخ پایان را نتیجه‌گیری می‌داند. کتاب‌هایی که با نتیجه‌گیری تمام می‌شوند نقش خواننده را کاهش می‌دهند و به یک معنا شعور خواننده را دستِ‌کم می‌گیرند و معنایی نهایی را به او تحمیل می‌کنند. بهتر است که راه باز بماند تا خواننده خود اگر خواست نتیجه‌ای از متن بگیرد.

روایت تاریخی تابع دستور ساختاری روایت است که ساختارگرایی ادبی آن را کشف کرده است. هر داستان ساختاری نهایی و همانند دیگر داستان‌ها دارد. ما از وضعیت نخست (که فرض می‌شود وضعیتی به نسبت پایدار است) وارد مرحله‌ی دگرگونی یا گذار می‌شویم و از این مرحله به وضعیت پایدار دیگری می‌رسیم که یا بازگشت به وضع نخست است، یا معکوس آن است و داستان با آن به آخر می‌رسد. هر کدام از این سه پایه‌ی ساختاری می‌توانند از مراحلی شکل گیرند و به اصطلاح اپیزودیک باشند. مرحله‌ی میانی در *ادیسه‌ی* هومر بیش از دو سوم داستان را در بر گرفته و خود از مراحل متعددی تشکیل شده که هر یک قابل

---

1. *ibids*, p. 31.

تحویل به همین ساختار بنیادین هستند. تفاوت میان دو وضعیت آغازین و نهایی را مسیر یا پی‌رفت رویدادها روشن می‌کند. به طور معمول مسیر مرحله‌ی انتقالی و تفاوت ماهوی دو مرحله‌ی آغازین و نهایی چنان است که گونه‌ای دگرگونی شخصیتی در افراد را توجیه می‌کند. آن‌ها عوض می‌شوند و از زندگی درس می‌گیرند. **جنگ و صلح** تولستوی با صلح آغاز می‌شود و با صلح به آخر می‌رسد. اما در این میان جنگی روی می‌دهد که سبب می‌شود هیچ‌کدام از شخصیت‌های باقی‌مانده‌ی رمان (کسانی که در پایان رمان زنده مانده‌اند) دیگر همان کسی نباشد که در آغاز رمان بود.

روایت راوی می‌خواهد. راوی یا اوّل شخص است یا دانای کل. جای‌گاه راوی در نخستین صفحه‌ی رمان معلوم می‌شود. اما در روایت تاریخی چه کسی حرف می‌زند؟ آیا تاریخ‌نگار چنان که وانمود می‌کند دانای کل است؟ راوی تاریخ باید اقتدار و مرجعیت داشته باشد و این هر دو را از تلقی همگان از صحت خبرهای تاریخی کسب می‌کند. راوی متن تاریخی به طور معمول به شیوه‌ی paralipsis حرف می‌زند. بیش از آن‌چه باید بداند می‌گوید. زیرا تکیه‌اش به خوانده‌ها و شنیده‌های از دیگران است. راوی زندگی‌نامه‌های خودنوشته شیوه‌ای از روایت را در پیش می‌گیرد که به آن autodiegetic narration می‌گویند. او پنهان‌گر است. کم‌تر از آن‌چه می‌داند می‌گوید (paralepsis). راوی زندگی‌نامه‌های خودنوشته داستان را چنان تعریف می‌کند که در رمان‌هایی که راوی «من» است داستان بیان می‌شود. شیوه‌ای که در رمان‌نویسی پیشینه‌ای طولانی دارد. تروتسکی در **تاریخ انقلاب روسیه** راهی برای حل مشکل حضور تعیین‌کننده‌ی خودش در حوادث یافت. او از خود چون سوم شخص یاد کرد. یعنی فاصله‌ای میان تروتسکی نویسنده و تروتسکی به عنوان یکی از شخصیت‌های کتاب ایجاد شد. اما در **زندگی من** که زندگی‌نامه‌ی

خودنوشته‌ی او است چنین نکرد. آن‌جا از «من» یاد کرد و شرح زندگی این «من» را داد. او دو راوی مختلف برای دو ژانر تاریخ‌نویسی برگزیده بود. اما چرچیل در ***خاطرات جنگ جهانی دوم*** و دوگل در ***خاطرات امید*** از این راه‌حل سود نبرده‌اند. در نتیجه، در میان‌راه تاریخ نویسی و خاطره‌نویسی سرگردان مانده‌اند. شاید ریشه‌ی شگردیابی تروتسکی به این واقعیت بازگردد که نویسنده‌ی زندگی‌نامه‌های خودنوشته همواره با مشکلی جدی روبرو است، همان‌که که نهرو در آغاز زندگی‌نامه‌ی خود با عنوان **زندگی من** از آن یاد کرده: «کاری دشوار و ناخوشایند است که شخص در نوشته‌اش دربارهٔ خود سخن گوید: اگر از خویش بدگویی کند دل خود را می‌آزارد و اگر خود را بستاید گوش خواننده را».[1]

در زندگی‌نامه‌ی خودنوشته مرز داستان / تاریخ از همیشه شکننده‌تر می‌نماید. سرانجام، زندگی‌نامه‌ی خودنوشته چیست؟ داستان است یا تاریخ؟ گاه این پرسش یک‌سر پاسخ‌ناپذیر می‌شود. ***اعتراف‌های*** اگوستین قدیس چیست؟ آیا تاریخِ یک زندگی است؟ اما تاریخی که سند و مدرکی ندارد جز آن‌چه در حافظه‌ی مولف به جا مانده (مولفی که از خود سخن می‌گوید) چگونه تاریخی است؟ راه‌حلی که دریدا برای شرح زندگی‌اش پیدا کرد او را از شر تاریخ‌نگاری نجات داد. او در حاشیه‌ی کتابی که جفری بنینگتون درباره‌اش می‌نوشت پنجاه و نه حاشیه نوشت که در یک‌سوم زیرین صفحات کتاب بنینگتون، هم مستقل از کار او و هم پیوسته به آن، چاپ شدند. این پنجاه و نه متن، تصاویری از زندگی دریدا همراه با اندیشه‌هایی به ***اعتراف‌های*** اگوستین قدیس هستند. متنی فلسفی با چند محور متفاوت فراهم آمد که یکی از این محورها چیزی است بین داستان،

---

۱. ج. نهرو، زندگی من، ترجمه‌ی م. تفضلی، تهران، ۱۳۳۵، ص. ۲۸.

تاریخ و رساله‌ای فلسفی که سرانجام تبدیل به اشاراتی می‌شود به زندگی مردی به نام ژاک دریدا.[1]

۲

رولان بارت در کتاب *میشله* کوشید تا توانایی‌های ادبی میشله تاریخ‌نگار فرانسوی را نمایان کند و از این رهگذر به شباهت ناگزیر تاریخ‌نگاری و داستان‌سرایی نزدیک شد.[2] او در زمان نگارش آن کتاب هنوز تصور دقیقی از همانندی گزارش تاریخی با گزارش داستانی در سر نداشت و هدف‌اش این بود که منش ادبی چشم‌گیر کتاب‌های میشله و شیوه‌ی روایت‌گری او را بیش از آن که نتیجه‌ی استعداد او معرفی کند، دستاورد ضرورت سبک‌شناسانه‌ی دوران او بداند. اما بارت آشکارا گام به راهی نهاده بود که فهم شباهت‌های ناگزیر دو گزارش ادبی و تاریخی را آشکار می‌کرد. دوازده سال بعد او به شکرانه‌ی پژوهش‌هایی که منجر به مقاله‌ی «درآمدی به تحلیل ساختاری حکایت» شدند، توانست آن شباهت‌ها را کشف کند.[3] در سال‌های بعد این نکته نه به طور دقیق و روشن اما به اشاراتی پراکنده در نوشته‌های گرماس، برمون، ژنت و تودورف تکرار شد. اشارات آن‌ها جز نوشته‌های بارت استوار به تحلیل لوی استروس از رابطه‌ی تاریخ و اسطوره هم بود.

پس از بارت، یکی از کسانی که گزاره‌ی تاریخی را «گزاره‌ی روایی»

---

1. G. Bennington et J. Derrida, *Jaques Derrida/Circonfession*, Paris, 1991.

2. R. Barthes, *Michelet*, Paris, 1954 (1998).

3. R. Barthes, "Introduction à l'analyse structurale de récits", *Communications*, 8, 1966, pp.1-28.

خواند و اعلام کرد که گزینش تاریخ‌نگار همان ایجاد پیرنگ است، آرثر سی. دانتو در کتاب ***فلسفه‌ی تحلیلی تاریخ*** بود.[1] دانتو فیلسوفی از جمله فیلسوفان تحلیلی بود که توجه ویژه‌ای هم به فلسفه‌ی اروپای قاره‌ای داشت و کتاب مهمی در مورد فلسفه‌ی نیچه با عنوان **نیچه به مثابه فیلسوف** نوشته بود و به سهم خود در تصحیح شیوه‌ی برخورد نویسندگان انگلوساکسون با اندیشه‌های نیچه نقش داشت.[2] جای شگفتی ندارد که مباحث دهه‌ی ۱۹۶۰ درباره‌ی تاریخ در فضای فلسفی و دانشگاهی آمریکا و انگلستان متاثر از فلسفه‌ی تحلیلی باشد. در واقع بحث در مورد روایت تاریخی دنباله‌ی بحث بر سر نقش «توضیح» در تاریخ‌نگاری بود و در ابتدای کار، دانتو و دیگران گمان نمی‌بردند که این بحث به نتایج رادیکالی منجر شود. جدل اصلی در آغاز آن دهه چنین پیش می‌رفت که برخی از تاریخ‌نگاران سنت‌گرا روایت تاریخی را گونه‌ای شبه توضیح علمی ارزیابی می‌کردند و معتقد بودند که گذشته می‌تواند به طور تحلیلی شناخته شود. ممکن است که ما از تمامی جنبه‌های رویدادهای تاریخی باخبر نشویم اما توانایی آن را داریم که تصویری کلی از آن‌ها ارائه کنیم و بر پایه‌ی همین تصویر و به یاری مباحث تحلیلی و نقادانه می‌توانیم پیش برویم و بر حجم دانایی خود بیفزاییم. در مقابل، کسانی چون دانتو بر نقش روایت نه به عنوان کشف «حقیقت تاریخی» بل هم‌چون راهی در «کشف فضای تاریخی» تاکید می‌کردند. روایت تاریخی سیر منطقی رویدادها را نمایان می‌کند اما از این جلوتر نمی‌رود و نمی‌توان به نام آن مدعی کشف حقیقت شد.

---

1. A. C. Danto, *Analytical Philosophy of History*, Cambridge University Press, 1965.

2. A. C: Danto, *Nietzsche as Philosopher*, New York, 1965.

دانتو در کتاب خود توضیح می‌داد که ما فقط می‌توانیم رویدادهای به پایان رسیده‌ی گذشته را شرح بدهیم. جز این، ما به یاری تعمیم پیکربندی‌ها و تسلسل‌های زمان گذشته در جهت آینده، درباره‌ی آینده با جمله‌هایی مناسب گذشته سخن می‌گوییم. از سوی دیگر، پیرنگ روایی یعنی شرح رویدادی به یاری رویدادهای دیگری که پیش و پس از آن رخ داده‌اند، ما را به داستان نزدیک می‌کند. دانتو «عبارت روایی» را عبارتی معرفی کرد که «دست‌کم به دو رویداد مجزا از نظر زمان استناد کند». البته هر دو رویداد باید نسبت به زمان تاریخ‌نگار یا به قول دانتو «زمانِ ارتباط کلامی»، سپری شده باشند.[1] سرانجام، دانتو مطلبی را بیان کرد که راه را بر تلقی رادیکال از نقش روایت‌گری در تاریخ گشود. ساختار منطقی گزاره‌های روایی سبب می‌شوند که گزارش تاریخی از انواع گزارش‌های علمی که در اصل استوار بر توضیح هستند، جدا شود. شکلِ نوعی توضیح در تاریخ‌نگاری روایت است و نه چیزی دیگر. از یک تاریخ‌نگار بخواهید تا نکته‌ای را برای شما توضیح بدهد، او داستانی را برایتان نقل خواهد کرد. از نظر او داستان‌گویی صرفاً شرح رویدادها نیست بل توضیح چگونگی و حتا چرایی آن‌ها است. اعتبار و صدق توضیح، در روایت و در نتیجه «در شیوه‌ی روایت‌گری»، نهفته است.

از آن‌جا که دانش تاریخی در اصل آگاهی از رویدادهای گذشته است و ما در کار بررسی پدیده‌ای زنده و موجود نیستیم، پس می‌توان گفت که «آگاهی تاریخی» همواره نگاهی به گذشته است. یعنی آگاهی تاریخی بازاندیشانه و گذشته‌نگر (retrospective) است. دانتو نکته را چنین توضیح داد که ما هرگز نمی‌توانیم به آرزوی تاریخ‌نگارانی چون رانکه و

1. Danto, *Analytical Philosophy of History*, p. 143.

درویزن دست یابیم و حادثه‌های تاریخی را چنان که به دقت روی داده‌اند، به طور کامل بشناسیم و بیان کنیم. به این دلیل توانایی این کار را نداریم که آگاهی تاریخی «آگاهی پسینی» است و از موضع اکنون به گذشته می‌نگرد و اکنون برای گذشته آینده‌ای است که هنوز رخ نداده است. دانتو از ما می‌خواهد که فرض کنیم که تبدیل به موجودی خیالی و آرمانی یعنی یک تاریخ‌نگار همه چیز دان شده‌ایم. در این حالت، هم‌چون کسی هستیم که در زمانه‌ی موردنظر ما (در روزگار رویدادهای تاریخی مورد پژوهش ما) زندگی می‌کند. ما به کسی یا دستگاهی همانند شده‌ایم که همه چیز را درست به همان شکلی که در زمانه‌ی خود روی داده‌اند می‌شناسد و می‌تواند آن‌ها را ضبط و بیان کند. چنین موجودی در هیچ موردی اشتباه نمی‌کند و دانای کامل و مطلق است. گزارش او نیز کامل و غیرقابل انکار است و نمی‌شود گفت که گزاره‌ای نادرست در آن وجود دارد. با وجود این، ما در جای‌گاه این موجود آرمانیِ تاریخ‌نگاران عینی‌گرا باز هم نخواهیم توانست که گزارشی کامل ارائه کنیم. به این دلیل که ما محبوس زمانِ رویداد مانده‌ایم. همان «معاصر بودن مطلق» که ظاهراً امتیاز اصلی ما بود سبب می‌شود که رشته رویدادهای تاریخی را درک نکنیم. دانتو نوشت که ما به صورت چنین موجودی نمی‌توانیم بدانیم یا بگوییم که ۱۶۱۸ سال آغاز جنگ‌های سی ساله است، زیرا آگاهی ما محدود است به همان سال. یا نمی‌توانیم بگوییم که ۱۶۴۲ «سال تولد نویسنده‌ی کتاب *اصول ریاضی فلسفه‌ی طبیعی* است» زیرا آن نوزاد برای ما یک نوزاد در میان هزاران نوزاد دیگر است و نه آیزاک نیوتون نویسنده‌ی آن کتاب مشهور و دوران‌ساز. آگاهی تاریخی فقط به یک شکل موجود است: گذشته‌نگر. در حالی که باخبری از رویدادهای «بعدی» است که به یک رویداد وزنه و اهمیت می‌بخشد. رویداد بعدی تعیین می‌کند که چگونه

باید به رویداد قبلی نگریست. دانتو نوشت: «ما فقط به شرطی می‌توانیم شاهد گذشته چنان که عملاً روی داده، باشیم که اطلاعاتی را که ما را برانگیخته‌اند تا به سفری در خلاف جهت زمان تن دهیم، از یاد ببریم».[1] روشن است که ما نمی‌توانیم آن اطلاعات یا آن انگیزه‌ها را نادیده بگیریم یا از یاد ببریم، درنتیجه، هرگز به آگاهی ناب تاریخی هم دست نخواهیم یافت. تاریخ برای ما روایتی است از گذشته بر اساس دانسته‌های امروزی‌مان. پس آگاهی ما نه فقط گذشته‌نگر است بل ناتوان و ناکامل نیز هست.

نظریات دانتو چندان تازه و «گستاخانه» بودند که واکنش‌های موافق و مخالف را موجب شوند. نشریه‌ی History and Theory که از آغاز دهه‌ی ۱۹۶۰ در نیویورک منتشر می‌شد عرصه‌ی اظهارنظرهای گوناگون درباره‌ی کتاب ***فلسفه‌ی تحلیلی تاریخ*** شد. یکی از متفکرانی که از بحث دانتو دفاع می‌کرد مُرتُن وایت بود. او در کتاب ***مبانی دانش تاریخی***[2] که در سال ۱۹۶۵ هم‌زمان با کتاب دانتو منتشر شده بود نظریاتی همانند عقاید دانتو را به شیوه‌ی خود پیش کشیده بود. بحث او از این نظر شگفت‌انگیز است که منطق روایت را چنان مطرح می‌کرد که نویسندگان ساختارگرا چون تودورف و ژنت آن را مطرح می‌کردند و او از کار آن‌ها بی‌خبر بود. مُرتُن وایت هیچ اشاره‌ای به سنت بحث فرمالیست‌های روسی درباره‌ی روایت و مباحث نویسندگان «نقادی نو» (New Criticism که در آمریکا و انگلستان شناخته‌شده بودند نداشت، اما کوشیده بود تا نشان دهد که منش منطقی پی‌رفت‌ها در روایت تاریخی بر عنصر توضیح‌دهنده چیره

---

1. *ibid*, p. 159.

2. M. White, *Foundationd of Historical Knowledge*, Greenwood Press, Connecticus, 1965.

می‌شود و خواننده تاریخ را چون روایتی داستانی می‌خواند. مُرتُن وایت نوشته بود که انتظار خواننده از خواندن گزارش تاریخی انتظاری است که از داستان دارد. خواننده برای درک توضیح تاریخی باید توانایی خوانش داستان داشته باشد. این بیان صریح موجب توجه به نظریات نویسنده‌ی دیگری شد که در سال‌های بعد تاثیر زیادی بر مباحث تاریخی نهاد. و. ب. گالی بحث خود را یک سال پیش از دانتو و مُرتُن وایت در کتابی با عنوان ***فلسفه و شناخت تاریخی*** منتشر کرده بود، اما تا موفقیت کتاب دانتو کسی چندان توجهی به جنبه‌های نوآورانه‌ی بحث او نداشت.[1] گالی نوشته بود که تاریخ هیچ نیست مگر روایتی داستانی: «اگر راست باشد که در علوم فیزیکی همواره نظریه وجود دارد، این هم راست است که در پژوهش‌های تاریخی همواره داستان موجود است. همان طور که نظریه‌ها موقتی‌اند، داستان هم راهنمایی موقتی است و نه بیانی عینی از واقعیت تاریخی. فهم تاریخی توانایی دنبال کردن یک داستان است».[2] پیش نهاده‌ی اصلی بحث گالی این است که روایت در خود رویدادها پنهان است. هر چند گالی این عبارت را ننوشت اما حرف اصلی‌اش این بود که «واقعیت روایی است، چون زمان‌مند است». گالی به سادگی نوشته که «تعریف کنید چه اتفاقی افتاده است و یک داستان در اختیار خواهید داشت». بیهوده نیست که میان واژه‌های Story و History همانندی است و مردم عادی هم از روایت تاریخی به عنوان داستانی واقعی یاد می‌کنند. یک داستان واقعی به راستی وجود دارد و آن نظمی است که خود رویدادها در طول زمان می‌سازند.

از سوی دیگر گالی در کتاب خود نکته‌ای را پیش کشیده بود که هایدن

---

1. W. B. Gallie, *Philosophy and Historical Understanding*, London, 1964.
2. *ibid*. p. 9, pp. 16-18.

وایت بیست و دو سال بعد در کتاب *فرا تاریخ* آن را مطرح کرد و به نظر نکته‌ای تازه آمد. گالی نوشت که متن تاریخی به این دلیل چنین دانسته می‌شود که خوانندگان آن را به عنوان متن تاریخی می‌پذیرند. گالی نوشته بود که متن استوار به «توان داستان‌خوانی خواننده» است. او در مقاله‌ای با عنوان «شناخت تاریخی» که مطالب اصلی آن در کتاب‌اش هم نقل شده پرسید: «داستان چیست و دنبال کردن داستان به چه معنا است؟» و خود پاسخ داد: «هر داستان پی‌رفت کنش‌ها و تجربه‌های شماری از مردمِ خیالی یا واقعی است. این مردم به طور معمول در وضعیت‌های انسانی معرفی می‌شوند و بعد نشان داده می‌شود که آن وضعیت‌ها را دگرگون کرده‌اند یا نسبت به دگرگونی واکنش منفی نشان داده‌اند. کار آنان هم‌چون عاملی خارجی بر وضعیت تاثیر می‌گذارد. داستان پی‌رفت این تبدیل‌ها است».[1] در مورد دنبال کردن داستان هم گالی در ادامه‌ی همین بحث نوشت که ما داستانی را می‌خوانیم و دنبال می‌کنیم. این کار را از طریق فهم واژه‌ها، جمله‌ها و پاراگراف‌هایی که در پی یک‌دیگر می‌آیند ادامه می‌دهیم. پشت این تداوم منطق درونی اندیشه‌ها و احساساتی نشسته که شخصیت‌ها با آن‌ها زندگی می‌کنند و این همه بر ما آشکار می‌شوند. تعقیب داستان یک کنش راهبری‌شده‌ی فرجام‌شناسانه است.

اشاره‌ی گالی به مخاطب یا خواننده‌ی متن اهمیت زیادی دارد. این یکی از نخستین نمونه‌های بحث از رویکرد خواننده محور در فرهنگ آنگلوساکسون بود که به نظر می‌رسد مستقل از (و بی خبر از) نوشته‌های پیش‌روان مکتب دریافت متن در آلمان یعنی آیزر و یاس ارائه شده بود. گالی هم‌چنین در چند مورد به «خواننده‌ی آرمانی مولف» اشاره کرده بود.

1. W. B. Gallie, "The Historical Underrstsnding", in: *History and Theory*, 1964, pp. 149-172.

در آن‌چه به «روایت‌شناسی» (Narratology) معروف شده مبحثی به عنوان مخاطبان مورد نظر مولف (Authorial audience) وجود دارد. هر اثر مخاطبانی دارد که در دنیای واقعی اثر را دریافت می‌کنند و آن‌ها را narratee می‌نامند. در بیش‌تر موارد این خوانندگانِ واقعی با مخاطبان فرضی و آرمانی که مولف اثر را خطاب به آن‌ها پدید آورده تفاوت دارند. شاید خواننده‌ی فرضی تاریخ‌نگار داستان تاریخی را به عنوان داستان نپذیرد و بداند که شخصیت‌ها زمانی واقعی بودند و رویدادها زمانی روی داده‌اند. به این ترتیب تاریخ‌نگار می‌پندارد که با «خواننده‌ی تاریخ» روبروست. هر چند متن تاریخی همیشه فاصله‌ای میان «زمانی که واقعیت بود» و «اکنون» می‌آفریند، که باید موجب شود تا خواننده متن را به عنوان «توضیح واقعیت‌های گذشته» بخواند، اما منش روایی و پی‌رفت داستانی رویدادها کار خود را می‌کند و خواننده‌ی واقعی متن تاریخی را هم‌چون داستان می‌خواند. دقت کنیم که خواننده متن را به عنوان داستان نمی‌خواند بل هم‌چون داستان می‌خواند. او میان باور به واقعیت تاریخی و ناباوری به واقعیت کنونی آن رخداد گذشته تاریخ را به داستان همانند می‌کند. میان گزارشی خبری درباره‌ی رییس‌جمهور کنونی فرانسه با متنی تاریخی درباره‌ی ژنرال دوگل تفاوت بارزی وجود دارد. اولی خبری است واقعی درباره‌ی شخصی واقعی. دومی خبری است تاریخی درباره‌ی شخصی که زمانی واقعی بود و اکنون جز چهره‌ای تاریخی، شخصیتی، پرسونایی، نیست. دوگل واقعی است چون می‌دانیم که در دنیای واقعی می‌زیست و کارهایی می‌کرد و بر دیگران تاثیرهایی می‌گذاشت. اما از سوی دیگر او واقعی نیست چون در این دنیای ما، اکنون وجود ندارد، کاری نمی‌کند و تاثیری نمی‌گذارد.

در سال‌های پایانی دهه‌ی ۱۹۶۰ درباره‌ی دیدگاه رادیکال گالی

انتقادهای زیادی نوشته شد. از جمله به او یادآور شدند که متن تاریخی پیش از خوانش خواننده نوشته نوشته می‌شود و منطقی نیست که تعریف آن را از فراشد خواندن و نقش خواننده به دست آوریم. گالی پاسخ می‌داد که به هر حال استراتژی نگارش متن بر اساس توانش و فهم خواننده استوار است و این امر ویژه‌ی متن تاریخی نیست. هر نویسنده خوانندگانی فرضی را پیش نظر دارد و برای آن‌ها می‌نویسد، به آن‌ها توضیح می‌دهد و میزان دانش، شعور و هوش آن‌ها را پایه‌ی پیش‌برد بحث‌های خود قرار می‌دهد. از سوی دیگر، هر نویسنده‌ی کتابی تاریخی خود یک خواننده است. خواننده‌ی مدارک نوشتاری، اسناد، کتاب‌ها و مقاله‌های پیشین. حتا یک دانش‌مند علوم طبیعی که صرفاً نتیجه‌ی آزمایش‌ها و تجربه‌های آزمایش‌گاهی خود را می‌نویسد، این عمل را بر اساس خواننده‌های پیشینی خود انجام می‌دهد و «تابع منطق زبان و شیوه‌های متنوع کاربرد مجازهای بیان می‌شود». گالی از این مباحث همان نتیجه‌ای را می‌گرفت که پیش‌تر در کتاب خود مطرح کرده بود: «تاریخ‌نگاری شکل خاصی از نوع کلی داستان‌سرایی است».[1]

یکی از انتقادها به نظریه‌ی «تاریخ هم‌چون داستان» نوشته‌ی موریس ماندلبام بود.[2] او معتقد بود که از دیدگاه روش‌شناسیِ تاریخ‌نگاری تکیه کردن بر منطق پی‌رفت تاریخی (یعنی از «الف» به «ب» رسیدن) نادرست است. به جای آن باید «الف» و «ب» را چون اجزاء یک کل در نظر بگیریم. نتیجه شدن «ب» از «الف» تابع هوس‌های داستان‌سرایانه و شاعرانه نیست، بل فقط زمانی مطرح می‌شود که ما

---

1. *ibid*, p. 66.

2. M. Mandebaum, *The Anatomy of Historical Knowledge*, Baltimore, 1977, Chapter 2.

پیش‌تر آن کل را در نظر گرفته باشیم. منطق استنتاج تاریخی همان منطق استنتاج علمی است. اماماندلبام روشن نمی‌کرد که برای دست یافتن به آن کل ما چه باید بکنیم؟ آیا جز این است که باید بیرون تاریخ، یا در نهایت و فرجام آن، قرار بگیریم؟ در این صورت تاریخ را فقط می‌توان در انتهای جریان تاریخ نوشت. جدا از این، کلِ تاریخ یعنی چه؟ آیا کلّیتی عینی وجود دارد؟ تاریخ‌نگاران کلیتی را برای رشته‌ای از رویدادها متصور می‌شوند و نه بیش. کلیّت انقلاب فرانسه چیست؟ کجا به پایان رسیده؟ پاسخ به این پرسش مرتبط است به‌گزینش تاریخ‌نگار. ماندلبام به نام امری روش‌شناسانه پیشنهاد می‌کند که به تاریخ جهانی بازگردیم. این بازگشت به نظام هگلی است که بی‌شک هوشمندانه‌ترین تصور فلسفی از کلیت تاریخ بود. اما بازگشت به نظام هگل بدون ایده و روح چه معنایی دارد؟ در برابر این نظام‌باوری دیرآمده که می‌کوشید تا یک بار دیگر تاریخ را به علم تبدیل کند، بحث «تاریخ هم‌چون داستان» قرار می‌گرفت و نکته‌هایی تازه را بیان می‌کرد.

ماندلبام جز آن ایراد روش‌شناسانه نکته‌ای دیگر را هم پیش می‌کشید و می‌گفت که روایت‌گری فقط یکی از روش‌های مورد استفاده‌ی تاریخ‌نگار است. هر تاریخ‌نگار جز روایتِ رویدادها آن‌ها را توصیف می‌کند و زمینه و موقعیت‌های آن‌ها را نیز تحلیل می‌کند. پاسخ به این ایراد هم چندان دشوار نیست. مگر فقط یک نوع شیوه برای توصیف و تحلیل وجود دارد و آن هم شیوه‌ی علمی (شیوه‌های رایج در علوم طبیعی) است؟ مگر روایت خود نمی‌تواند شگردهای توصیفی و تحلیلی خود را بیافریند؟ آیا منطقی است که بگوییم لئون تولستوی و گوستاو فلوبر در توصیف رویدادها و تحلیل موقعیت‌ها باید به روش توصیفی علم طبیعی دوران‌شان تکیه می‌کردند؟ روایت صرفاً داستان‌سرایی نیست بل جزئی

از منطق روایی است. پس باید ساختار متن روایی و منطق پی‌رفت‌ها بررسی شود. زیر فشار انتقادهای نویسندگانی چون ماندلبام نظریه‌پردازان «تاریخ هم‌چون داستان»، به سوی مباحث ساختارگرایی رانده می‌شدند. موفقیت نوشته‌های بارت، تودورف، ژنت و ژولیا کریستوا در قلمرو فرهنگ انگلوساکسون از جمله به دلیل کوشش آن‌ها در تنظیم ساختار و منطق روایت بود.

۳

در دهه‌ی ۱۹۷۰ اختلاف میان تاریخ‌نگاران سنت‌گرا و هواداران «تاریخ هم‌چون داستان» از فضای فرهنگی و تاریخ‌نگاری آمریکا گذشت و در قلمرو وسیع‌تر اروپایی نیز ادامه یافت. در آمریکا فردریک اُلافسُن بحث کنش در تاریخ را پیش کشید، بحثی که در پایان آن دهه ریکور در فرانسه به آن دامن زد. این نکته مطرح شد که روایت‌های تاریخی چنان که ارسطو می‌گفت و ناقدان مکتب شیکاگو هم آن را تکرار می‌کردند، شرح کنش‌های انسان‌ها هستند. شرح کنش و کردار نیز همواره روایی است، زیرا کنش انسان هم زمان‌مند است و هم متوجه فرجام. همان طور که در داستان، کنش با شرح روایی آن بامعنا می‌شود در تاریخ نیز وضع به همین منوال پیش می‌رود. آن‌چه به گزارش تاریخی اهمیت و جذابیت می‌بخشد و آن را هم‌چون توضیح کردارهای پیشین انسان‌ها می‌نمایاند چیزی جز توانایی روایت ادبی کنش نیست.

مفهوم «کنش» فضای بحث تاریخی را در دهه‌ی ۱۹۷۰ انباشت. یکی از موارد معدودی که متفکری بدون ورود به بحث از کنش به دفاع از منش ادبی متون تاریخی پرداخت نوشته‌های پل وِین بود که در نهایت به سود

مدافعان نظریه‌ی کنش و علیه تاریخ‌نگاری سنتی به کار آمد. پل وِین در کتاب *تاریخ را چگونه می‌نویسند؟* از اهمیت پیرنگ در روایت تاریخی بحث کرد. او نوشت: «تاریخ حکایتی راست است».[1] می‌توان گفت که رابطه‌ی مجموعه‌ی رخدادها با آن حوادثی که تاریخ‌نگار برمی‌گزیند و زنجیره‌ای روایی را از آن‌ها می‌سازد همانند رابطه‌ی داستان کلی به معنای تصور تمامی رخدادها با داستانی است که روایت می‌شود. آن‌چه فرمالیست‌های روسی و به ویژه توماشفسکی رابطه‌ی میان fabula (کل داستان که در کلیّت خود برای ما روایت نمی‌شود) با suizhet (داستان روایت‌شده بر اساس پیرنگ) معرفی کردند. از آن‌جا که تاریخ‌نگاری کاری است در قلمرو بیان یا گزارش روایی، باید گفت که هیچ متن تاریخی‌ای تمامی امور را بیان و آشکار نمی‌کند. تاریخِ نهایی وجود ندارد. حقیقت تاریخی برگزیده، بیان و ساخته می‌شود. وِین مخالف پیش نهاده‌ی اصلی بحث گالی بود و قبول نداشت که در خود رویدادها یا در توالی آن‌ها هیچ داستانی نهفته باشد. می‌گفت که رویدادها هیچ شکلی در خود ندارند، قلمرو تاریخ اهمیتی ندارد و فقط یک نکته در آن یقینی است، این که چیزهایی اتفاق افتاده‌اند، چیزهایی خام و بی‌شکل که بعدها کسانی پیدا شده‌اند و این اتفاق‌ها را سرهم کرده‌اند. داستان را راوی تاریخ می‌سازد.[2] اما تاریخ‌نگار چگونه داستان را می‌سازد؟ آیا داستان فقط زاده‌ی تخیّل او است یا ریشه‌ای در جایی دارد؟ وِین با رویکردی ساختارگرایانه (چرا نگوییم ارسطویی؟) پاسخ می‌دهد که داستان از پیرنگ می‌آید. پیرنگ ترکیبی یا آرایه‌ای انسانی از رویدادها است. مواد را همراه می‌کند و تکه‌ای از زندگی را می‌سازد. وِین مفهوم «توطئه» (Intrigue) را از ادبیات

1. P. Veyne, *Comment on écrit l'histoire, Essai d'épistémologie*, Paris, 1971, p. 13.
2. *ibid*, p. 12.

نمایشی وام گرفت و نوشت که رویداد تاریخی منزوی نیست، همواره به سایر رویدادها متصل می‌شود و تاریخ‌نگاران این اتصال را چنان بیان می‌کنند و سازمان می‌دهند که موجب نوعی کشف توطئه شود و گونه‌ای هیجان بیافریند.[1] توطئه یک منطق درونی تاریخ نیست، به افراد تاریخی نسبت داده می‌شود و به این اعتبار به کنش انسانی وابسته است.

در پایان دهه‌ی ۱۹۷۰ کتاب مهمی منتشر شد که نکته‌ی مورد نظر وِین را گسترش می‌داد. این کتاب ***دیالکتیک کنش*** نام داشت و فردریک اُلافسُن آن را نوشته بود.[2] به نظر او نکته‌ی اصلی در تاریخ‌نگاری گزارش کنش‌های انسان‌ها است: «کنش‌های انسانی نخستین اموری هستند که تاریخ‌نگاران با آن‌ها سروکار می‌یابند. روایت تاریخی هم‌چون بازسازیِ پی‌رفت‌های کنش‌های انسان دانسته می‌شود. در این پی‌رفت هر کنش و نتایج آن پایه‌ی کنش‌های بعدی می‌شود».[3] پیش‌رفت تاریخ بر بنیان تداوم کنش‌های مرتبط به هم شکل می‌گیرد. تاریخ قانون‌های درونی خود را ندارد، بل پی‌رفتی است از کنش‌ها و نتایج آن‌ها. تاریخ‌نگاران مرتب می‌پرسند: «در تاریخ چه چیزی روی داده است؟»، اُلافسُن پاسخ می‌دهد: «کنش، فقط کنش». هر کنش نتایجی خواسته یا ناخواسته به دنبال دارد. این نتایج موجب کنش‌های بعدی می‌شوند. کنش انسانی بی‌هدف و تصادفی نیست. وابسته است به طرح‌اندازی‌ها و هدف یا فرجامی که از آغاز در فکر سوژه‌ها مطرح بود. آگاهی انسان و بیان عملی آن متوجه هدف است و به این اعتبار فرجام‌شناسانه است. همین سبب می‌شود که

---

1. *ibid*, p. 46.

2. F. A. Olafson, *The Dialectic of Action: A Philosophical Interpretation of History and the Humanities*, University of Chicago Press,Chicago , 1979.

3. *ibid*, p. 25.

ما بتوانیم از ساختار هدف‌مند کنش‌ها یاد کنیم. در نگارش تاریخ کنش‌ها با توجه به نتایج خود معنا می‌شوند. شاید این نتایج اهداف تاریخی افراد نبودند، یعنی جهت اصلی کنش‌های آن‌ها به سوی این اهداف نبود، اما روایت تاریخی ناگزیر این مسیر کنش و هدف را از سوی هدف به عقب برمی‌گرداند و به کنش می‌رسد. اُلافسُن نوشته: «ساختار بخردانه‌ی کنش روایت است»،[1] اماباور نداشت که از زنجیره‌ی رویدادها فقط بتوان یک داستان پرداخت. کنش‌های انسان تاویل‌پذیرند و در نتیجه ما با انواع داستان‌ها از رشته‌ای از کنش‌ها روبرو می‌شویم. تاریخ همواره صورت داستانی می‌یابد. اصطلاحی که اُلافسُن به کار برد story-shaped بود. او می‌خواست دریابد که کنش‌ها از سوی عوامل گوناگونی که «از آن‌ها متاثر می‌شوند» چگونه تاویل و فهمیده می‌شوند. کسانی که کموناردهای پاریسی را بدون دادرسی قتل‌عام کردند کنش خود را به نام «عدالت» و «وطن‌پرستی» انجام دادند. کسانی که با کموناردها هم‌دل بودند این کنش‌ها را «کشتار» و «جنایت» نامیدند. اگر بتوانیم تاویل‌های گوناگون از یک کنش را درک کنیم، حتا جایی که به کشتار بدون دادرسی منجر می‌شوند، صداهای خاموش شده در تاریخ را هم خواهیم شنید. در کتاب دیگری که سال‌ها بعد منتشر شد بحث اُلافسُن دنبال شد. م. س. لِمون در کتاب *آرایه‌ی تاریخ و تاریخ اندیشه* از هستی‌شناسی کنش آغاز کرد و قلب نظم تاریخ را کنش دانست.[2] کنش معنا نمی‌شود بل معناساز است. تاریخ یعنی تاریخ کنش‌هایی که در پی‌رفت روایی سازنده‌ی معنا هستند.

به رغم اقتدار نظری بحث اُلافسُن و آن همهٔ جدل درباره‌ی نقش

---

1. *ibid*, p. 151.

2. M. C. Lemon, *The Discipline of History and the History of Thought*, London, 1995.

مفهوم کنش در تاریخ باز باید گفت که مهم‌ترین حادثه در بحث از تاریخ‌نگاری در دهه‌ی ۱۹۷۰ ورود فلسفه‌ی کنش به بحث نبود، بل پیدایش چشم‌اندازی کلی به بحث تاریخ و روایت بود. اگر از نخستین مباحث در دفاع از «تاریخ هم‌چون داستان» بگذریم تا آن زمان رویکرد اصلی به تاریخ و شیوه‌های تاریخ‌نگاری شناخت‌شناسانه بود. در نتیجه، پرسش‌های مهم از این قبیل بودند: «چگونه می‌توانیم گذشته را بشناسیم؟»، «توضیح رویدادهای تاریخی چگونه ممکن است و امکانات و محدودیت‌های آن کدام‌اند؟»، «آیا می‌توان از رویدادهای گذشته دانش عینی به دست آورد؟». اتفاق مهم در زمینه‌ی نظریه و فلسفه‌ی تاریخ انتشار کتاب هایدن وایت ***فرا تاریخ، تخیل تاریخی در اروپای سده‌ی نوزدهم*** در سال ۱۹۷۳ بود.[1] این کتاب رویکردی تازه به تاریخ، در تقابل با رویکرد شناخت‌شناسانه بود و این نگرش جدید را «زبان‌شناسانه» نامیده‌اند. پس از انتشار کتاب هایدن وایت، شکل و ساختار گفتمانی که به یاری آن (یا در دل آن) تاریخ‌نگاران به توضیح وقایع گذشته می‌پرداختند تبدیل به مساله‌ی اصلی شد. روایت، گزارش و بازبیان‌گری وظایفی مهم‌تر از کشف قوانینِ تاریخ و توضیح رویدادها دانسته شدند. اکنون ما با پوئتیک تاریخ سروکار داریم، شگردهای بیان اهمیت یافته‌اند و به همین دلیل نحوه‌ی کاربرد مجازهای بیان مطرح شده‌اند. دیگر به این نمی‌اندیشیم که علم تاریخ چیست، یا چگونه تاریخ می‌تواند به علوم طبیعی شبیه شود، بل مساله‌ی ما این است که از همانندی تاریخ با داستان چه نتایجی به دست خواهد آمد. هایدن وایت در همان آغاز کتاب‌اش متن تاریخی را به بحث گذاشت: «من متن تاریخی را چنان که به راستی می‌نماید در نظر می‌آورم،

---

1. Hayden White, *Metahistory, The Historical Imagination in xixth Century Europe*, The John Hopkins University Press, Baltimore, 1973.

هم‌چون ساختار کلامی‌ای که در پیکر یک گفتمانِ منثور روایی وانمود می‌کند که الگو یا شمایل ساختارها و فراشدهای گذشته است و مدعی توضیح دادن تمام آن اموری که زمانی وجود داشتند، از طریق بازنمایی آن‌ها می‌شود».[1] هایدن وایت برخلاف گالی و اُلافسُن باور نداشت که رویدادهای تاریخی در سرشت خود داستانی هستند. او گفتن این که رویدادهای تاریخی گوهر داستانی دارند و فقط چشم انتظار کسی هستند که آن‌ها را بیان کند، بیان درکی نادرست خواند.[2] هایدن وایت در مقاله‌ی «متن تاریخی به عنوان اثر ادبی» نوشت: «داستان‌ها با زبان ساخته می‌شوند و محتوای آن‌ها ابداع می‌شود و شکل آن‌ها بیش‌تر با ادبیات همراه است تا با علم».[3] تاریخ‌نگار برای فهم گذشته دست به دامن ادبیات می‌زند و به یاری طبقه‌بندی انواع و مفهوم نظری دسته‌بندی ژانرها داستان خود را نقل می‌کند. داستان‌هایی که گاه کمیک هستند و گاه تراژیک، طنز تلخ دارند یا عبرت‌آموزند، حماسی‌اند یا تغزلی.

دیدگاه شناخت‌شناسانه، در نهایت، مشروعیت خود را از تکیه به نگرش پوزیتیویستی اخذ می‌کرد، خواه تاریخ‌نگار از این نکته باخبر بود یا نه. فرض بر این بود که با گردآوری و بررسی دقیق اسنادِ مطمئن و یقینی می‌توان گذشته را به درستی شناخت. پیش‌نهاده‌ی متافیزیکی آن نگرش این بود که واقعیت به طور مستقیم (با دسترسی به روش یکه و صحیح، روشی اطمینان‌بخش همانند روش علوم طبیعی) قابل فهم و بیانِ

---

1. *ibid*, p. 2.
2. H. White, *The Content of the Form: Narrative Discourse and Historical Representation*, John Hopkins University Press, 1987, p. 170.
3. H. White, "The Hiistorical Text as Literary Artifact", in: G. Roberts ed, *The History and Narrative, Reader*, London, 2001, pp. 221-237.

توضیحی است. این نگرش با وجود این که دیگر بیش از نیم سده می‌شد که هدف انتقادهای جدی قرار داشت، هم‌چنان در پژوهش‌های تاریخی (به ویژه در آمریکا) تسلط و اقتدار داشت. اما در طول دهه‌ی ۱۹۵۰ انتقادهای زیادی به این نگرش وارد شد. تقابل‌های میان امر واقع با نظریه، امر واقع با ارزش، توصیف با توضیح و امور اثبات‌پذیر با امور اثبات‌ناپذیر مطرح و برجسته شدند. بحث از «منش چشم‌اندازی دانش» آغاز شد. این نکته مطرح شد که دانش همواره درون یک چارچوب مفهومی بیان می‌شود. پذیرفته شد که انتقال دانسته‌ها به یاری زبان و محدود به کاستی‌ها یا توانایی‌های زبان، تنوع مجازهای بیان و قاعده‌های سرسخت ممکن می‌شود. شناسا هرگز واقعیت را چنان که در خود هست نخواهد شناخت، بل به سوی آن از طریق چشم‌اندازهای مورد قبول و مورد اعتماد خود (یعنی با پیش نهاده‌ها، پیش مفهوم‌ها، پیش دانسته‌ها و پیش داوری‌های خود) نزدیک می‌شود. ما واقعیت دیروز را امروزی می‌کنیم و به این ترتیب دیروز به ما مربوط و برای ما مطرح (Relevant) می‌شود. کوهن در *ساختار انقلاب‌های علمی* نکته‌های بالا را در بررسی تاریخ علوم فیزیک و مکانیک مطرح کرد. مفهوم سرمشق یا پارادایم که کوهن پیش کشید و هم‌چنین مفهوم صورت‌بندی دانایی یا اپیستمه که فوکو مطرح کرد، راه را بر هایدن وایت گشودند. با مطرح شدن محدودیت‌های گفتمانی، ناتوانی اندیشه‌ی تاریخی در انطباق کامل با واقعیت گذشته آشکار شد. این همه بر اقتدار رویکرد تاویلی می‌افزودند.

رویکردِ به زبان و شیوه‌های بیان، بر پایه‌ی دو فهم مختلف از نقش زبان استوار بود. یکی زبان را ابزاری می‌شناخت که با آن می‌توان هر امر فرا زبانی را بیان کرد، دومی زبان را نیرویی می‌شناخت که واقعیت بامعنا را می‌سازد. رویدادهای طبیعی روی می‌دهند و معنایی در خود ندارند،

آن‌ها برای انسان و در ذهن انسان، به یاری زبان، معنا می‌یابند و در نتیجه به انسان مربوط می‌شوند. دریا زیبا می‌شود، تندر ترسناک می‌شود و توفان خطرناک. زبان فقط ارجاع ساده‌ای به واقعیت نیست، جهت‌گیری به سوی یک مرجع نیست، راستای آن معطوف به متن و گفتمان است. زبان در قالب گفتمان‌ها، معناها را می‌سازد. به این ترتیب، رویکردِ علمی تبدیل شد به «رویکردِ فن بیان» و مقصود از فن بیان هم روشی است برای شناخت کارکرد مجازها. از این زاویه، دانش و علم نیز در حکم کارکرد ایدئولوژی‌ها و شگردهای فن بیان هستند.[1] هایدن وایت به شیوه‌ای نوآورانه و تحریک‌آمیز نشان می‌داد که ما در بررسی‌های تاریخی به علم تاریخی دست نمی‌یابیم، بل از راه روایت و خیال‌پردازی نتیجه‌ی تخیّل تاریخی را در اختیار دیگران می‌گذاریم.

۴

دیدگاه کلی‌ای که متوجه رابطه‌ی میان روایت تاریخی و داستان بود و با کتاب *فرا تاریخ* هایدن وایت به نقطه‌ی عطف و موقعیت تعیین‌کننده‌ی مسیر بحث از تاریخ‌نگاری رسید، با فکرهای تازه‌ای تقویت می‌شد. یکی از این فکرها در پی پرسشی ساده پدید آمده بود: «چرا در تمام تمدن‌ها و در هر دوره‌ی زندگی مدنیِ انسان، تاریخ جذابیتی انکارناپذیر دارد؟». کم نیستند کسانی که در پاسخ به این پرسش که بهترین کتابی که در زندگی خوانده‌اند کدام است، از کتابی تاریخی نام می‌برند. پاسخ به این پرسش و سئوال دیگری که «چرا تاریخ‌نگاران داستان‌هایی درباره‌ی گذشته

1. B. Fay, P. Pomper, R. T. Vann, *History and Theory, Contemporary Readings*, Oxford, 1998, pp. 1-12.

می‌سازند؟» یکی است: کنش نوشتن یا شرح دادن تاریخ بازتاب خود زندگی است. وجود انسان و آگاهی او و منش و شالوده‌ی روایی دارد.

آغازگاه این بحث همان دیدگاه اُلافسُن و هم‌فکران او درباره‌ی کنش بود. در ادامه‌ی بحث دیوید کار در کتاب ***زمان، روایت و تاریخ***[1] نوشت که پایه‌ی این باور که روایت‌های تاریخی توانسته‌اند به ما توضیح بدهند که در گذشته چه اتفاقی افتاده، همانندی ماهوی کنش‌های انسانی است. «رئالیسم تاریخی» در اصل از طریق کنش به روایت و داستان وابسته می‌شود. تاریخ‌نگاری به این دلیل گریزی از روایت ندارد که موضوع اصلی آن شناخت کنش انسانی است. این کنش‌ها زمان‌مند هستند. از جایی آغاز می‌شوند، در مسیری پیش می‌روند و این پیش‌روی به سوی هدفی است که گاه به آن دست می‌یابند و گاه چنین نمی‌شود. این منش زمان‌مند به کنش‌های انسان سرشتی روایی می‌بخشد. همین سرشت روایی کنش‌ها را برای انسان‌های دوره‌های مختلف قابل فهم می‌کند و موجه می‌سازد. روایت‌ها به این دلیل «واقع‌نما» می‌شوند. خواننده می‌داند که شخصیت‌های داستان‌ها موجوداتی خیالی هستند، می‌داند که به راستی هرگز وجود نداشته‌اند، اما می‌پذیرد که «آن‌ها درباره‌ی زندگی حقیقت را می‌گویند»، به همین شکل شرح کنش آن‌ها یعنی روایت هم حقیقت نما است. انسان زمان را درک یا حس می‌کند، زندگی را تجربه می‌کند، عمل می‌کند. این همه فعل‌های «انجام دادن»، «عمل کردن» و «کردن» نشان می‌دهند که انسان در جهانی به سر می‌برد که خودش با کنش‌های‌اش به آن منش روایی داده است و این منش مرتبط است به توانایی انسان در انجام کارهایی برای رسیدن به هدفی. فقط روایت

1. D. Carr, *Time, Narrative and History*, Indiana University Pressm, 1986.

تاریخ‌نگاران نیست که آغاز، میانه و پایان دارد، جهان است که آغاز و میانه و پایان دارد. زندگی است که چنین است. هر زندگی (به ویژه در ساحتِ فردی آن) مسیری است از تولد به مرگ، از آغاز به پایان. من زندگی‌ام را چون قصه‌هایی پراکنده به یاد می‌آورم و هم‌چون یک داستان‌سرا به آینده‌ام می‌اندیشم. زندگی من در مهم‌ترین نقاط خود برای من داستان‌های گوناگون است. همه‌ی آدم‌ها قصه‌گو هستند و در میان آن‌ها تاریخ‌نگاران نیز حکایت می‌گویند. گذشته نمی‌تواند پیشاروایی در نظر گرفته شود. همواره روایت است. این روایت، زندگی است.

نویسنده‌ای که با دیوید کار هم‌نظر بود و بسیار کوشید تا نشان دهد که میان روایت و زندگی همانندی و هم‌راهی وجود دارد، اما به گونه‌ای خاص یک بار دیگر به برخی از پیش نهاده‌های سنتی بازگشت، نوئل کارول بود. او در مقاله‌ای که در معرفی کتاب هایدن وایت نوشت استدلال کار را پذیرفت که داستان‌ها همان طور که روایت می‌شوند، زندگی هم می‌شوند. اما این را هم افزود که هر چند روایت‌ها ابداع تاریخ‌نگاران هستند اما نکته به این معنا نیست که آن‌ها به معنای داستانی ساخته می‌شوند. در داستان کنش‌ها به افراد نسبت داده می‌شوند، در حالی که در روایت تاریخی فاعل کنش‌ها موجودی حقیقی است. در میان پیرنگ‌های گوناگون یک پیرنگ درست وجود دارد. گزینش درست مشکل است، اما ناممکن نیست و یگانه تقدیر روایت تاریخی گزینش دلخواه تاریخ‌نگار نیست. پیرنگ درست از کشف پی‌رفت کنش‌ها دانسته می‌شود.[1] پیرنگ را زندگی ارائه می‌کند. ژانرهای رمانس، کمدی، تراژدی و... ریشه در زندگی دارند. خود زندگی است که آن‌ها را به ادبیات و به

---

1. N. Carroll, "Interpretation, History and Narrative", in: G. Roberts ed, *The History and Narrative*, Reader, London, 2001, pp. 246-267.

تاریخ‌نگاری تحمیل می‌کند. هایدن وایت فقط کاربرد ژانرها در متن ادبی را پیش می‌کشد حال آن که باید ریشه‌ی آن‌ها را در واقعیت و در زندگی یافت.

اساس استدلال دیوید کار و نوئل کارول در دفاع از این نظر که خودِ واقعیت منش روایی دارد، یا «در خود» به روایت امکان ظهور می‌دهد این بود که گذشته را انسان‌ها ساخته‌اند و کنش آن‌ها بر اساس خواست‌ها، نقشه‌ها و طرح‌اندازی‌های‌شان منطق روایی داشته است. تصور این که «واقعیت تاریخی» در خود هیچ نبود، چون امروز وجود ندارد و به عنوان توده‌ای از مواد خام جلوه می‌کند درست نیست. ساخته‌های انسانی را به دلیل این که در روزگاری دور ساخته شده‌اند نمی‌توان ابژه‌های طبیعی دانست. در تاریخ نشانه‌هایی از نیّت‌ها و خواست‌های بشری وجود دارد، خواه ما آن نشانه‌ها را کشف کنیم یا نه. واقعیت به واقعیت مادی ختم نمی‌شود. واقعیت فقط آن کویر شن نیست که در گرما و خشکی آن هیچ نشانی از زندگی نتوان یافت و مسافری که خود را در برابر آن بیابد احساس کند که با طبیعت ناب و غیر انسانی روبرو است. گذشته‌ی مورد بحث ما انسانی است. خبر از بودن، ساختن و نیّت‌های انسان‌ها می‌دهد. کنش انسان‌ها که سرچشمه‌ی روایت دانسته می‌شود امری واقعی و نیّت‌مند است. کنش انسان‌های گذشته برای خودشان بامعنا بود. حتا اگر ما امروز آن معناها را نشناسیم و ناگزیر روایت‌هایی تازه و معناهایی جدید بیافرینیم. کنش‌های آدم‌ها بخشی از فراشد کلی‌تر کنش‌گری به معنای تعامل انسانی است. در گذشته‌ی تاریخی هم چنین بود. کنش‌ها در بسیاری از موارد جز واکنش نیستند. کنش‌ها و واکنش‌ها با طرح‌اندازی انسان نسبت دارند. به همان شکل که تاریخ‌نگار یا داستان‌نویس بر اساس گزینش خود طرح روایت را می‌ریزد، پیش‌تر هم کسانی بر اساس

گزینش‌های خود طرح یا پروژه‌ی اقداماتی را پیش کشیده بودند و به آن طرح تا حدودی شکل داده بودند. آن‌چه در گذشته روی داده منطق روایی درونی داشته، ما به وجود آن منطق شک نداریم، اما بر این باوریم که امروز محتوای آن روایت را نمی‌توانیم بشناسیم.

این برداشت از منطق درونی روایی در رویدادهای گذشته مورد انتقاد کسانی قرار گرفت که اعتقاد داشتند روایت تاریخی را راویان امروزی می‌سازند. به نظر این ناقدان تنوع روایت‌های ساخته‌شده نشان می‌دهد که روایت اصیل (همان پیرنگ درست از نظر نوئل کارول) بی‌معنا است. روایت اصیل یعنی آن‌چه فرض می‌شود در منطق روایت کنش‌ها نهفته بوده امروز هیچ نقشی در بنیان روایت‌ها ندارد، پس تاکید بر وجود آن به چه کار می‌آید؟ این که انسان‌های گذشته کارهای بامعنا می‌کردند چه ارتباطی به موقعیت امروز ما دارد؟ به هر حال، ما امروز آن معناها را (اگر هم وجود داشتند) گم کرده‌ایم. آن معناها که برای زندگی ابداع می‌شدند از بین رفته‌اند، پس دیگر هیچ فایده‌ای ندارد که بحث را به آن‌ها بکشانیم، زیرا نیستند و کمکی به ما نمی‌کنند.

می‌بینیم که موضوع بحث درباره‌ی نسبت تاریخ با روایت داستانی، از مباحث مطرح در فلسفه‌ی تحلیلی آغاز شد اما به پدیدارشناسی رسید. مباحث گالی، اُلافسُن، لمون و دیوید کار در افق مباحث فلسفه‌ی اروپای قاره‌ای و به طور خاص در قالب پدیدارشناسی می‌گنجیدند. نویسنده‌ای که به یاری گفتمان فلسفی این جنبه‌ی پدیدارشناسانه و زبان‌شناسانه را تقویت کرد لویی اُ. مینک بود. او نیز از این پیش نهاده آغاز کرد که تاریخ چیزی بیش از داستان‌هایی نیست که بر زبان می‌آیند. محتوای تاریخ پیش از آن که کشف وقایع باشد ابداعی و امری مصنوع است. تاریخ چیزی ساخته شده است که نشان از خواست و ذهنیت تاریخ‌نگار دارد و البته به

روی تاویل‌های خوانندگان گشوده است.[1] از نظر مینک در کتاب *فهم تاریخی* روایت «شکلی از فهم» است و مساله‌ی اصلی بر سر «محتوای شناختی شکل روایی» است. راه فهم این محتوا توجه به تجربه‌ی زبانی است.[2] به گمان مینک فعلیّت تاریخی ساختار پیچیده‌ی خود را دارد و از روایت که ساختار دیگری دارد، متمایز است. ساختار روایی هرگز بازگویی یا بازتابِ فعلیّت تاریخی نیست، اما می‌تواند راه را برای فهم آن بگشاید. ما از قیاس میان روایت و زندگی چندان یاری‌ای نمی‌توانیم بگیریم. مینک نیز چون وِین اعتقادی به این که رویدادها در خود داستانی هستند، نداشت. اما برخلاف وِین ریشه‌ی روایت داستانی تاریخ را در پیرنگ نیز نمی‌دانست. تاریخ‌نگار برای فهم معنای رویدادها ناگزیر می‌شود که میان آن‌ها پیوندی ایجاد کند. مساله بر سر فهم این نکته است که زبان و ساختار زبانی روایت با خود رویداد تاریخی و فعلیت آن یکی نیستند. باید آن فاصله را درک کنیم. آشکارا این راهی است که به شالوده‌شکنی و اندیشه‌ی ژاک دریدا نزدیک می‌شود. مینک نوشته بود: «داستان‌ها زندگی نمی‌شوند، گفته می‌شوند». خود زندگی نه اوّل دارد، نه میانه و نه آخر. این‌ها را ما می‌سازیم و به زندگی نسبت می‌دهیم.

کتاب *فرا تاریخ* هایدن وایت تاثیر زیادی بر روش‌های تاریخ‌نگاری گذاشت و هم‌راهی آن با رواج ادبیات پسامدرن به تردید نسبت به حقیقت تاریخی منجر شد. اما این یگانه نیروی تاثیرگذار نبود. عامل دیگر مباحث جدید فیلسوفان تحلیلی درباره‌ی زبان بود. یکی از کسانی که بحث هایدن

---

1. L. O. Mink, "History and Fiction as Modes of Comprehension" in B. Fay, P. Pomper and R. T. Vann eds, *History and Theory: Contemporary Readings*, Oxford, 1998.

2. L. O. Mink, *Historical Understsnding*, Cornell University Press, Ithaca, 1980.

وایت را ادامه داد آنکرسمیت نویسنده‌ی هلندی بود که در کتاب ***منطق روایی*** کوشید تا از راه فلسفه‌ی تحلیلی بحث را ادامه دهد. او به نکته‌ی اصلی در بحث دانتو بازگشت. توجه به گزاره‌ی روایی نشان می‌دهد که فاصله‌ی میان تاریخ‌نگار و موضوع کار او فاصله‌ای زبانی است. تاریخ‌نگار باید زبان شخصیت‌ها و زبانی که منطق کردار آن‌ها را نمایان می‌کند برگزیند. تاریخ‌نگاری پیکربندی تازه‌ی زبانی از موضوع است.[1]

آنکرسمیت رساله‌ای نوشته با عنوان «شش نهاده درباره‌ی فلسفه‌ی روایت‌گرای تاریخ» که در آن ایده‌های اصلی کتاب خود را به صورت گزین‌گویه، در قالب گزاره‌هایی کوتاه و به دقت شماره‌گذاری‌شده (بر اساس الگوی ***رساله‌ی منطقی ـ فلسفی*** ویتگنشتاین) نظم داده است. این نوشته‌ی کوتاه اما مهم از شش نهاده‌ی اصلی شکل گرفته که به دنبال هر یک از آن‌ها نهاده‌های توضیحی آمده‌اند. شش نهاده‌ی اصلی این‌ها هستند:

«۱) روایت‌های تاریخی تاویل‌های گذشته هستند. ۲) روایت‌گری گذشته را چنان که هست می‌پذیرد. در شکل یک این همان‌گویی: آن‌چه را که معضل‌ساز نیست درباره‌ی گذشته می‌پذیرد. آن‌چه معضل‌ساز نیست یک واقعیت تاریخی است. هر دو معنای عبارت آخر درست‌اند. ۳) روایت‌گری وارث مدرن تاریخ‌باوری است (که نباید با معنای پوپری تاریخ‌باوری اشتباه شود): هر دو وظیفه‌ی تاریخ‌نگار را به طور بنیادی تاویلی می‌شناسند (یعنی یافتن وحدت در کثرت). ۴) زبانِ روایت، زبانِ ابژه نیست. ۵) گزاره‌های یک روایت تاریخی همواره دارای کارکرد مضاعف هستند: یک) وصف کردن گذشته؛ دو) تاویل خاص روایی از

---

1. F. R. Ankersmit, *Narrative Logic: A Semantic Analysis of Historian's Language*, The Hague, 1983.

گذشته را تعریف می‌کنند یا متمایز می‌کنند. ۶) ریشه‌های تاریخ‌مندی ژرف‌تر از آن است که تاریخ‌نگاری مدرن یا فلسفه(ی تاریخ) رایج به ما نشان می‌دهند».[1]

در میان گزاره‌های توضیحی این نهاده‌ها که آوردم سه گزاره بسیار مهم‌اند که به فهم دقیق‌تر کل مبحث روایت‌شناسی تاریخی یاری می‌کنند. در گزاره‌ی ۴.۵ آمده: «بحث تاریخی برای مثال درباره‌ی بحران سده‌ی هفدهم، بحثی درباره‌ی گذشته‌ی واقعی نیست، بل درباره‌ی تاویل‌های روایی گذشته است»؛ و در گزاره‌ی ۳.۴.۱ آمده: «شناخت‌شناسی برای فلسفه‌ی پژوهش تاریخی معتبر است، اما اهمیتی برای فلسفه‌ی نگارش تاریخ یا فلسفه‌ی تاویل روایی ندارد»؛ سرانجام در گزاره‌ی ۵.۴.۱ آمده: «تاریخ‌نگار یک «خارجیِ» حرفه‌ای است. شکاف میان او و واقعیت تاریخی که همواره می‌کوشد تا آن را پُر کند، همانند شکاف میان فرد و جامعه است که اخلاق و فلسفه‌ی سیاسی می‌کوشند تا آن را پُر کنند. ساحتِ اخلاقی پس باید همیشه در تاریخ‌نگاری حاضر و آماده باشد. تاریخ‌نگاری مدرن استوار است به تصمیم سیاسی».

۵

در بیان تاثیر کتاب هایدن وایت و دیگر مباحثی که درباره‌ی نسبت تاریخ و روایت درگرفتند، می‌توان به جدل فکری‌ای اشاره کرد که در اواخر دهه‌ی ۱۹۷۰ در آمریکا و در نشریه‌ی The American Historical Review میان دیوید هارلان و دیوید هالینگر درگرفت. هارلان با تکیه به نوشته‌های

1. F. R. Ankersmit, "Six Theses on Narrativist Philosophy of History", in: G. Roberts ed, *The History and Narrative, Reader*, London, 2001, pp. 237-246.

پسامدرن‌ها از جمله ژاک دریدا و ژان-فرانسوا لیوتار اعلام می‌کرد که تاریخ نمی‌تواند چیزی حقیقی یا بامعنا درباره‌ی گذشته به ما ارائه کند و هالینگر با این «زیاده‌روی در شک‌آوری» مخالف بود. ناقدانِ عینی‌گرایی تاریخی با انتشار کتاب *آن رویای شریف* نوشته‌ی پیتر ناویک قدرت بیش‌تری یافتند. ناویک با توجه به سنتِ تاریخ‌نگاری در آمریکا نتیجه می‌گرفت که تاریخ به عنوان متن نمی‌تواند به واقعیت عینی چندان نزدیک شود که «انگار فاصله‌ای میان آن‌ها باقی نمانده باشد»، هرچند عینی‌گرایی به عنوان باوری افسانه‌ای و نادرست برای مدتی طولانی به تاریخ‌نگاران خدمت کرده بود، اما دوران آن به سر آمده است.[1]

کتاب دیگری که کم‌تر تخصصی و بیش‌تر مردم‌پسند بود کتاب ***بازاندیشی به تاریخ*** نوشته‌ی کیت جنکینز بود.[2] جنکینز در همان آغاز کتاب نوشته بود: «[حتا] شناخت‌شناسی نیز این را به ما آموزش می‌دهد که هرگز نخواهیم توانست گذشته را به طور واقعی بشناسیم و شکافِ میان گذشته و تاریخ (به معنای تاریخ‌نگاری) یک شکاف هستی‌شناسانه است، یعنی در ماهیت چیزها است و به همین دلیل دیگر هیچ کوشش شناخت‌شناسانه‌ای نمی‌تواند آن را پُر کند».[3] جنکینز تاکید داشت که یگانه فایده‌ی مفهوم حقیقت برای تاریخ‌نگاران این بود که به گفتمان خود یک‌دستی و سامان ببخشند و تاویل‌های خود را آغاز کنند، نظم دهند و پایان دهند. به بیان بهتر حقیقت هم‌چون عامل سانسور عمل کرده، سطرهایی را از قلم انداخته و بر سطرهایی تاکید گذاشته است. حقیقت

---

1. P. Novick, *That Noble Dream: The Objectivity Question and the American Historical Profession*, Cambridge University Press, 1988.
2. Jenkins, K., *Re-Thinking History*, London, 1991.
3. *ibid*, p. 12, p. 29.

در دل گفتمان روش‌هایی را به پیش برده که به قدرت وابسته بوده‌اند و قدرت همواره حقیقت را در یک رژیم یا «سامانِ حقیقت» جای داده است.

در انتقاد به این نظریات، در سال ۱۹۹۴ دو کتاب با لحن تند منتشر شدند. کیت ویندشاتل در کتاب *کشتن تاریخ*،[1] و سه نویسنده به نام‌های جویس اپلبای، لین هانت و مارگارت جیکُب در کتاب مشترک‌شان با عنوان ***حقیقت را درباره‌ی تاریخ گفتن*** علیه این «نسبی‌نگری ویران‌گر» نوشتند. این نویسندگان اعلام کردند که کشف حقیقت گذشته کار محالی نیست، هر چند ممکن است حقیقت مطلق یافت نشود (چنان‌که در علوم طبیعی هم کسی به سودای دست‌یابی فوری به حقیقت مطلق کار علمی خود را به پیش نمی‌برد)، اما آن‌چه به دست می‌آید چندان آموزنده و باارزش هست که جست‌وجو را توجیه کند.[2]

موضع وایت، ناویک و جنکینز با انتشار سه مجلد کتاب *زمان و گزارش* ریکور در فرانسه و انتشار به نسبت سریع برگردان انگلیسی آن‌ها در آمریکا تقویت شد. ریکور در مجلد سوم با عنوان *زمان روایت شده* بخشی را به «پوئتیک گزارشِ تاریخ» اختصاص داده و در جستاری با عنوان «واقعیت گذشته‌ی تاریخی» به تحلیل نکته‌ی نظری مهمی پرداخته بود. او می‌پرسید زمانی که ما می‌گوییم رویداد گذشته واقعی بود، چه منظوری داریم و واقعیت را به چه معنایی به کار می‌بریم؟[3] واقعیت گذشته امروز

---

1. K. Windschuttle, *The Killing of History. How a Discipline is being Murdered by Literary Critics and Social Theorists*, Sydney, 1994.
2. J. Appleby, L. Hunt, M. Jacobs, *Telling the Truth about History*, New York, 1994, p. 7.
3. P. Ricoeur, *Temps et récit, Le Temps raconté*, Paris, 1985, 203.

واقعیت ندارد، امری گفتمانی و کلامی است. در توضیح بحث ریکور مثالی ساده می‌آورم: من امروز دوستم را می‌بینم. خود او و ملاقات ما واقعی هستند. اما جین آستین را نمی‌بینم، چون دیگر وجود ندارد و واقعی نیست. با وجود این می‌دانم که او زمانی واقعی بود. با الیزابت شخصیت رمان *پیش‌داوری و تعصب* فرق دارد، چون الیزابت هرگز واقعی نبود و شخصیت او صرفاً محصول تخیّل جین آستین بود. از چشم‌انداز کنونی هر دوی آن‌ها واقعیت ندارند. اگر آن‌ها را به افق امروز منتقل کنم هر دو (به رغم تفاوت‌شان) در موقعیت روایی واحد و یک‌سانی قرار می‌گیرند و می‌توان گفت که فعلیت می‌یابند. پس این نکته که زمانی جین آستین واقعیت داشته بی‌اهمیت می‌شود، یا بهتر است بگوییم که اهمیت آن در توان انتقال‌اش به افق امروز است، درست مثل شخصیتی که در رمان خود آفریده بود. به این ترتیب، درک ما از شخصیت‌های تاریخی در عمل درک از شخصیت‌های خیالی و افسانه‌ای است. ریکور به این ترتیب از مفهوم «تخیّل تاریخی» وایت دفاع کرد.[1]

پیدایش نظریه‌های جدید تاریخ‌نگاری همراه بود با قدرت گرفتن مباحث پساساختارگرایی، شالوده‌شکنی و هرمنوتیک در فضای دانشگاهی و آکادمیک آمریکا و اروپا. این دیدگاه‌های تازه رادیکال و انقلابی به نظر می‌آمدند و در زمینه‌های مختلفی به پیدایش مباحث تازه‌ای منجر می‌شدند. جای شگفتی ندارد که قلمرو تاریخ‌نگاری نیز از این مباحث متاثر شود. در رشته‌های مختلف تاریخ‌نگاری این دیدگاه تازه رد و اثری بر جا گذاشت. تاثیری که به ویژه در بررسی‌های تاریخ هنر چشم‌گیر بود. فقط به عنوان مثال می‌توان به کتاب مهم ***تاریخ سینما***

---

1. *ibid*, p. 208.

کریستین تامسن و دیوید بوردول توجه کرد. کتابی که با هر تاریخ سینمای دیگری تفاوت دارد. این تفاوت صرفاً ناشی از دانش گسترده‌ی دو نویسنده در زمینه‌ی سینما نیست، بل آن‌چه به کتاب جنبه‌ی منحصر به فرد می‌بخشد و آن را تا حد یک مرجع مهم بالا می‌برد روش تازه‌ی آن است. روشی که خود نویسندگان در مقدمه‌ای کوتاه از آن یاد کرده‌اند و بحث را با عنوانی جالب پایان داده‌اند: «تاریخ هم‌چون داستان».[1]

۶

استیفن در رمان *یولیسس* جویس می‌گوید که تاریخ مثل کابوسی است که او می‌کوشد از آن بیدار شود. به آن‌چه در پایان پاره‌ی دوم از فصل نخست این رساله مطرح شد باز می‌گردم. آن‌جا که از گفته‌ی مارکس درباره‌ی کابوس تاریخ و از شکوه‌ی نیچه از «ثقل شدید گذشته» یاد کردم و پرسیدم که آیا توجه به تاریخ راهی برای گریز از همین فشارها نیست؟ اگر به یاد داشته باشید از قول پلام نوشتم که آشنایی با تاریخ راه خلاصی از آن را می‌گشاید و از قول کار گفتم که تاریخ کلیدی برای فهم زمان حاضر است. اما شکاکانه پرسیدم که آیا به راستی چنین است؟ اکنون، با توجه به مباحث جدید در زمینه‌ی تاریخ دوباره همان پرسش مطرح می‌شود. تاریخ چه دارد که به ما بگوید؟ وقتی چیزی جز افسانه نیست؟ آیا روایت تاریخی به‌عنوان داستان می‌تواند منبع دانایی باشد؟ آیا دانش درباره‌ی گذشته و جهان امروز را ممکن می‌کند؟ آیا سرچشمه‌ی توهم و بدفهمی نیست؟ نکند به همان میزان که آشکارکننده است تحریف‌کننده هم باشد.

---

1. K. Thompson and D. Bordwell, *Film History, An Introduction*, New York, 1994, p. xli.

برای پاسخ دادن به این پرسش‌ها ما به دانشی نیازمندیم که مستقل از روایت‌ها باشد و بر فراز آن‌ها شکل گرفته باشد. بگذریم که هنوز معلوم نیست که این دانش فرضی بیش از روایت‌های کنونی چیزی از حقیقت امور به ما بگوید. اما اصل مساله این است که ما دانشی مستقل از روایت‌ها در اختیار نداریم. همان‌طور که دانشی مستقل از زبان در دسترس ما نیست.

پس تاریخ چه حاصلی دارد؟ پرسیدن چنین سئوالی منطقی نیست، به این دلیل ساده که خودمان بخواهیم یا نه، موجوداتی تاریخی هستیم. مثل این است که بپرسیم: «چه حاصلی دارد که فرزند مادری باشیم؟».

«مکبث: فردا و فردا و فردا، می‌خزد با گام‌های کوچک از روزی به روزی، تا که بسپارد به پایان رشته‌ی طومارِ هر دوران. و دیروزان و دیروزان کجا بودست ما دیوانگان را جز نشانی از غباراندوده راهِ مرگ... نباشد زندگانی هیچ الا سایه‌ای لغزان و بازی‌های بازی‌پیشه‌ای نادان که بازد چندگاهی پر خروش و جوش نقشی اندرین میدان و آنگه هیچ. زندگی افسانه‌ای است کز لب شوریده مغزی گفته آید سر به سر خشم و خروش و غرش و غوغا، لیک بی‌معنا».[1]

---

۱. و. شکسپیر، مکبث، ترجمه‌ی داریوش آشوری، تهران، ۱۳۷۱، ص. ۹۵.

نمایه‌ی نام‌ها

An Essay on History

The Hermeneutic Vision of History

Bābak Ahmadi

first published 2008



Tehran P.O.Box 14155-5541
Email:info@nashr-e-markaz.com

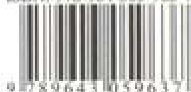
Printed in Iran

فصل‌های سه‌گانه‌ی این کتاب به برخی از مهم‌ترین مسایل هرمنوتیک می‌پردازند. موضوع فصل نخست، دو مفهوم اصلی تاریخ است. یکی خودِ رویدادهای گذشته و دیگری گفتمانی که بیان نظام‌مند آن رویدادها را ممکن می‌کند و موجب دانایی تاریخی می‌شود. در این فصل روشن می‌شود که هرگونه شرح و توصیف رویدادهای تاریخی در حکم ارائه‌ی تأویلی از آن‌ها است و گذشته هرگز به‌طور کامل و دقیق بازشناختنی نیست. در فصل دوم مهم‌ترین مباحث فلسفی درباره‌ی تاریخ مطرح می‌شوند، مباحثی که به‌طور عمده در فلسفه‌ی مدرن و از سده‌ی هجدهم به این سو تدوین شده‌اند. فصل سوم بحث‌هایی تازه را درباره‌ی ارتباط میان تاریخ‌نگاری و روایت داستانی پیش می‌کشد. بحث‌هایی که هم‌چنان در محافل دانشگاهی غرب جریان دارند و از این جهت می‌توانند برای خواننده‌ی فارسی‌زبان تازگی داشته باشند.

از کتاب‌های نشر مرکز در همین زمینه

بازاندیشی تاریخ — کیت جنکینز / ساغر صادقیان

ISBN: 978-964-305-963-7



۳۲۰۰ تومان

